EL LENGUAJE LIBERTARIO

Antología del pensamiento anarquista contemporáneo



CHRISTIAN FERRER

(Compilador)



Ediciones HL

Christian Ferrer (compilador)
El lenguaje libertario
Antología del pensamiento
anarquista contemporaneo
2006 Ediciones HL

Contacto:
hormigalibertari@yahoo.com
hormigalibertaria.blogspot.com
www.espora.org/hormigalibertaria

“Mientras exista una clase inferior, perteneceré a ella.
Mientras haya un elemento criminal, estaré hecho de él.
Mientras permanezca un alma en prisión, no seré libre.”

El lenguaje libertario
Antología de pensamiento anarquista contemporaneo

Christian Ferrer
(Compilador)

SOBRE LOS LIBERTARIOS
CHRISTIAN FERRER

No hay muchas ideas que hayan merecido su nombre. El anarquismo pudo reclamar ese derecho, y a ello contribuyeron las impugnaciones gubernamentales y las connotaciones pánicas que fue acumulando su historia. Los anarquistas afrontaron por un siglo entero el repudio y la persecución por parte de todos los Estados por igual, irritados por los rasgos excéntricos y extremos de éste pensamiento del “afuera” y tan refractario a los símbolos de su tiempo. Originados en una horma anómala, los anarquistas aprestaron y difundieron propuestas que no estaban contempladas en el pacto fundador del ideario republicano moderno y que darían contorno a la imaginación antagonista del dominio del hombre por el hombre. No sorprende que una “leyenda negra” haya acompañado la historia del movimiento libertario: utopía, nihilismo, asociales, quimera política, fogoneros de asonadas violentas, maximalistas intratables. Las recusaciones no han sido escasas pero, aunque diversas y proferidas con buena o mala fe, no dejan de ser triviales, pues la cualidad “absoluta” o “purista” de las demandas anarquistas no las transformó necesariamente en el cerrojo de una petición imposible sino en el tónico de un pensamiento exigente que nunca ha favorecido fáciles transacciones políticas o éticas. De allí también que el anarquismo jamás se beneficiara de la indiferencia pública.

La “democracia” es considerada por muchos el régimen que ha logrado conceder al habitante el mayor grado de hospitalidad política posible. Pero la hegemonía de que disfrutan en la actualidad las instituciones asociadas a la representación quizá sea consecuencia de una abdicación, efecto de decepciones históricas. Y aún, no es difícil reconocer en los regímenes representacionales realmente existentes la yerra del aprendizaje de la sumisión humana, que en el siglo XX se impuso, bien con maneras despiadadas, bien sofisticadas. Con más razón causará asombro al lector de la historia de las ideas que en un tiempo casi olvidado haya podido promoverse una sociedad sin jerarquías e instaurado instituciones y modos de vida regidas por costumbres y valores libertarios, cuyo rango abarcó el anarcosindicalismo y el individualismo anárquico, el grupo de afinidad y la práctica del amor libre, la enseñanza del antiautoritarismo en las escuelas “racionalistas” y la difusión de una mística de la libertad hasta los confines geográficos más inhóspitos del planeta. Los anarquistas conformaron una corriente migratoria “hormiga”, en cuyo corazón y tripa se albergaba la proyección de un atlas inédito en cuestiones económicas, políticas y culturales. Quien releve los actos históricos del anarquismo, en los que se grabaron a fuego una moral exigente y tenaz, actitudes disidentes e imaginativas, humor paródico de índole anticlerical e innovaciones en el ámbito pedagógico, se encontrará con una reserva de saber refractario, fruto de un maceramiento que hoy está olvidado o es desconocido por la cultura de izquierda. De hecho, la supervivencia del anarquismo es, por un lado, casi milagrosa, dada la magnitud de hostilidad que debió sobrellevar y las derrotas que hubo de encajar; por otro lado su perseverancia es comprensible, pues no ha surgido hasta el momento antídoto teórico y existencial contra la sociedad de la dominación de mejor calidad. Aun

cuando el alarmista se apresure en tacharla por fantasiosa, o incluso por peligrosa.

El anarquismo se propagó al modo de las antiguas herejías, como una urgencia espiritual que impulsó al ideal de emancipación madurado durante la Revolución Francesa a correrse más allá de los límites simbólicos y materiales permitidos por las instituciones a las que se había otorgado el monopolio de la regulación de la libertad. Quizá porque los anarquistas fueron los albaceas más fieles de los afanes jacobinos, tanto como correas de transmisión de la antigua llamada milenarista, pudieron transformar el lema de la libertad, la igualdad y la fraternidad en el trípode de una mística poderosa. El anarquismo transmitía un linaje de resistencia: fue en el siglo XIX la reencarnación de las rebeliones campesinas europeas, de las sectas radicales inglesas y de los sans-culottes. En los acontecimientos animados por los libertarios se encarnaron energías políticas que esparcieron el reclamo de una sociedad antípoda, aun cuando los padres fundadores de “la Idea” no hayan ofrecido contornos excesivamente planificados del futuro. Sirva esto para tranquilizar a quienes gustan de hacer enroques entre las palabras “socialismo” y “totalitarismo”.

Tres doctrinas, liberalismo, marxismo y anarquismo, constituyeron los vértices del tenso triángulo de las filosofías políticas emancipatorias modernas. El siglo XX se nutrió de sus consignas, esperanzas y sistemas teóricos tanto como los puso a prueba y los extenuó. De acuerdo con troqueles distintos, tanto Stuart Mill como Marx y Bakunin estaban atravesados por la pasión por excelencia del siglo XIX: la libertad. Hay, entre las tres ideas, canales subterráneos que las vinculan con el mismo lecho ilustrado del río moderno. Pero también abismos separan a las ideas libertarias de las marxistas, comenzando por el énfasis puesto por los anarquistas en la correlación moral entre medios y fines, siguiendo por su escepticismo en cuanto a los privilegios que se arrogaron para sí el “partido de vanguardia” y el Estado en los procesos revolucionarios, y culminando en la firme confianza depositada por los anarquistas en la autonomía individual y en los criterios personales. Del liberalismo, los anarquistas nunca pudieron aceptar su asunción de que libertad política y justicia económica fueran, eventualmente, polos difícilmente conciliables. Los anarquistas prefirieron no elegir uno u otro desiderátum moral y dejaron que el impulso informante y fundante de sus ideas, la libertad absoluta, resolviera esa tensión al interior de un horizonte mental más amplio.

Para Mijail Bakunin, quizá la figura emblemática de la historia del anarquismo, la libertad era un “mito”, una acuñación simbólica capaz de contrapesar las creencias estatalistas y religiosas; pero también un “medio ambiente” pregnante, el oxígeno espiritual de espacios inéditos para la acción humana. Bakunin insistió en que era abyecto aceptar que un superior jerárquico nos diera forma. En el rechazo de las palabras autorizadas y de las liturgias institucionales los anarquistas cifraban la posibilidad de implantar avanzadillas de un nuevo mundo, forjando una red de contrasociedades a la vez “adentro” y “afuera” de la condición oprimida de la humanidad. De allí que el anarquismo no consistiera solamente en un modo de pensar al dominio sino fundamentalmente en un medio de vivir contra el mismo. En

su voluntad de “dar vuelta” el imaginario jerárquico el anarquismo postuló los fundamentos de una ciencia y de una experiencia de la libertad: la ciencia de la desobediencia como camino de autoconcientización y la experiencia de vivir cotidianamente como “espíritus libres”, pues la historia es, para el anarquista, el “campo de pruebas” de la libertad.

Por haber demandado libertades irrestrictas el anarquismo pudo realizar una autopsia política de la modernidad que caló sus instituciones hasta el hueso, exponiendo impotencias y defectos de nacimiento. Esa autopsia le estuvo vedada al marxismo, obsesionado con la “toma del poder”, y al reformismo, que una y otra vez trastabilló con paradojas a las que no pudo destrabar y sobre las que se arroja incombustiblemente hasta nuestros días. Si suele decirse que Marx develó el secreto de la explotación económica, fue Bakunin quien “descubrió” el secreto de la dominación: el poder jerárquico como constante histórica y garantía de toda forma de iniquidad. La intuición teórica de los padres fundadores del anarquismo colocó la cuestión del poder separado en su mira: insistieron en que las desigualdades de poder son determinantes, e históricamente previas, de las diferenciaciones económicas. Es entonces en el dominio político (y no sólo en las actividades cumplidas en los procesos industriales) donde se debe hallar la clave de comprensión de la sociedad de la dominación. Sus colofones modernos, el Estado liberal o el autocrático, se constituían en perros guardianes de la jerarquización del mundo. Hoy quizás habría que identificar esos cancerberos, además, en otras instituciones. Pero a los anarquistas siempre les ha sido indiferente si un territorio es gobernado con puño de hierro o con palabras suaves, pues la zona opaca que combatieron es la voluntad de sometimiento a la potencia estatal (un principio de soberanía antes que un “aparato”), centro unificador de una geometría concéntrica y vertical. Todas las invenciones culturales y políticas de índole libertaria confluyeron en una estrategia horizontal de la contrapotencia, negación de la representación parlamentaria que reduce las artes lingüísticas y vitales de una comunidad al juego de birlibirloque en que coinciden mayorías y minorías. Para Bakunin, las modalidades de la dominación se adaptaban a los grandes cambios históricos pero las significaciones imaginarias asociadas con la jerarquía persistían, y se constituían en interdicto, en condición de imposibilidad para pensar el secreto del dominio. A lo largo del siglo XX, ha circulado en el espacio público la cuestión de la “dignidad” económica y ha podido “tematizarse” la opresión de “género”: ya han adquirido alguna suerte de carta de ciudadanía en tanto problemas teóricos, políticos, gremiales, académicos o periodísticos. Pero la jerarquía continúa siendo un tabú.

La camaradería humana exenta de jerarquía podrá parecer un argumento de novela bucólica o de ciencia-ficción, pero es en verdad un tabú político. Ese tabú es combatido, sin embargo, no sólo en ciertos momentos históricos emblemáticos sino también por medio de prácticas cotidianas que suelen pasar desapercibidas a los filósofos políticos únicamente obsesionados con las condiciones de gubernamentalidad de un territorio, por la legitimidad de la forma-estado o de las instituciones representativas, o por la fiscalización de sus actos. La posibilidad de abolir el poder jerárquico es lo impensable, lo inimaginable de la política; imposibilidad garantizada por las tecnologías de la subjetividad que regulan los actos humanos, que fomentan el deseo de sumisión, y que muy tempranamente se enraízan en el aparato psíquico. Para Hobbes o Maquiavelo no puede existe unidad entre el pueblo y su gobierno si no hay sumisión –voluntaria o involuntaria, legítima o ilegítima–, y no hay sumisión sin terror, en alguna dosis. Fundar una política sobre la camaradería comunitaria y no sobre el miedo fue la respuesta anarquista, y para ello era preciso anular o debilitar las instituciones autorreproductoras de la jerarquía a fin de permitir que la metamorfosis social no sea orientada por el Estado. Esta pretensión no podía sino ser considerada como una anomalía riesgosa por los bienpensantes y como un peligro por la policía.

El “genio” del anarquismo no sólo consistió en la promoción de un ideal de redención humana sino también en la instauración de nuevas instituciones y modos de vivir al interior de la sociedad impugnada que a su vez intentaban relevarla (sindicatos, grupos de afinidad, escuelas libres, comunidades autoorganizadas y modos autogestionarios de producción). De allí la obsesión del anarquismo por garantizar la correspondencia entre fines y medios. La disciplina partidaria, las elites iluminadas y las maquinas electoralistas son la negación del grupo de pertenencia conformado por espíritus afines, de la capacidad organizadora de la comunidad y de la independencia política personal. El marxismo aún no sabe cómo salir de sus viejas certezas autoritarias ni sacar una enseñanza libertaria de setenta años de desastre soviético. En el caso del liberalismo, las expectativas de sus promotores están fijadas en la posibilidad de hacer imperar la ley en las instituciones políticas. Pero el hecho de poder elegir en comicios a un “amo bueno” (del “padrecito zar” al “demócrata bienintencionado” la imaginería heroica de los entusiastas de la representación política no ha cambiado sustancialmente) no mejora a un sistema de dominación así como la fiscalización de los actos de gobierno es una tarea defensiva que, por otra parte, suele reforzar el imaginario jerárquico. El problema de la “legitimidad” de un gobierno, tan importante para los filósofos políticos liberales es, para un pensamiento contrainstitucional como el anarquista, un problema mal planteado. Bakunin sostenía en el siglo XIX que los parlamentos democráticos eran “sociedades declamatorias”. Y hablaba de hombres que se tomaban en serio al “arte del buen gobierno” y al “bien común” y no de las mafias políticas de la actualidad, encadenadas a alianzas de poder de las que son inextirpables. La preocupación por la institucionalización de formas democráticas y por la legitimidad de los gobiernos electos menosprecia la sustancia de la razón de Estado, plagada de decisionismo tecnocrático, burocracias partidarias que dedican casi todas sus energías a autorreproducir sus condiciones de perdurabilidad, y por asesores y operadores gubernamentales, subespecie cuyos cubiles se ocultan tras bambalinas.

Si las tumultuosas vicisitudes de la multitud del siglo XIX encontraron en las ideas libertarias una suerte de confirmación política es porque ellas se adecuaban dúctilmente a las pasiones populares ansiosas de desencadenamiento. La energía oscura del lumpenproletariado o de las sediciones populares nunca ha gozado de estima entre los que suponen que el funcionamiento automático de las sociedades es precondición y clave de

seguridad a la hora de permitir la discusión pública de las libertades. Pero las necesidades del perseguido son distintas a las del perseguidor. La política y la ética anarquista confiaron en artes comunitarias que eran aún ajenas al proceso de institucionalización de poderes modernos tanto como en la "garra" personal, que otorgó estilo y temple a la potencia e insistencia de su rechazo. También fueron la causa de que el anarquismo haya sido generador de un desorden fértil y de una imaginería política impugnadora que son extrañas a otras tradiciones políticas. Por eso es inevitable que en los momentos febriles de la historia se atisbe la presencia de anarquistas, tanto en los pronunciamientos disidentes como en las asonadas espontáneas, porque los anarquistas siempre han sido aves de las tormentas.

En las prácticas históricas del movimiento libertario no se encontrará tanto una teoría acabada de la revolución como una voluntad de revolucionar cultural y políticamente a la sociedad. De hecho, difícilmente podría acontecer lo que el siglo XIX conoció como "revolución" si previamente no germinan modos de vivir distintos. En la "educación de la voluntad", que tanto preocupaba a los teóricos anarquistas, residía la posibilidad de acabar con el antiguo régimen espiritual y psicológico del dominio. En esto reside la grandeza del pensamiento libertario, incluyendo a la variante anarcoindividualista, que es menos una voluntad antiorganizativa que una demanda existencial, una pulsión anticonformista. La confianza antropológica en la promesa humana, típica del siglo XVIII, fue el centro de gravedad a partir del cual el anarquismo desplegó una filosofía política vital que intuía en la libertad, no una abstracción o un sueño sino un sedimento activo en las relaciones sociales existentes. Bakunin o Kropotkin creían que el origen de los males sociales no se encontraba en la maldad humana sino en la ignorancia. Indudablemente, en esto, los anarquistas son herederos de la ilustración y justamente por eso creían en la educación racionalista, incluso cientificista, aunque ello no los transformó en meros positivistas.

Contra lo que muchos suponen, el pensamiento anarquista es muy complejo y no es sencillo articularlo en un decálogo, pues nunca dispuso de un dogma sellado en un libro sagrado, y eso concedió libertad teórica y táctica a sus adherentes. Tampoco el anarquismo se preocupó de construir una teoría sistemática sobre la sociedad. Quizá la propia diversidad de las ideas y prácticas anarquistas favoreció su supervivencia: cuando alguna de sus variantes decaía o se demostraba ineficaz, otra la sustituía. Del anarcoindividualismo al sindicalismo revolucionario, de las experiencias comunitarias a la difusión de ideas en grupos pequeños, o bien las experiencias autogestionarias de la revolución española, los anarquistas se han sostenido sobre una u otra faceta de su historia. Por lo demás, los anarquistas saben que su ideal constituye una ardua aspiración porque sus exigencias los colocan en un "afuera" de los discursos políticos socialmente aceptados, tanto como sus prácticas son incompatibles con el dominio en cualquiera de sus formas. Pero si las ideas anarquistas aún pertenecen al dominio de la actualidad es porque sostienen y transmiten saberes impensables, o al menos inaceptables, por otras tradiciones teóricas que se pretenden emancipatorias. En el resguardo de ese saber antípoda reside su dignidad y su futuro.

LAS REDES DEL PODER

MICHEL FOUCAULT*

Vamos a intentar hacer un análisis de la noción de poder. Yo no soy el primero, lejos de ello, que intenta desechar el esquema freudiano que opone instinto a represión –instinto y cultura. Toda una escuela de psicoanalistas intentó, desde hace decenas de años, modificar, elaborar este esquema freudiano de instinto vs. cultura, e instinto vs. represión– me refiero tanto a psicoanalistas de lengua inglesa como francesa. Como Melanie Klein, Winnicot y Lacan, que intentaron demostrar que la represión, lejos de ser un mecanismo secundario, interior, tardío, que intentaría controlar un juego instintivo dado por la naturaleza, forma parte del mecanismo del instinto o, por lo menos, del proceso mediante el cual se desenvuelve el instinto sexual y se constituye como pulsión.

La noción freudiana de *trieb* no debe ser interpretada como un simple dato natural o un mecanismo biológico natural sobre el cual la represión vendría a depositar su ley de prohibición, sino, según esos psicoanalistas, como algo que ya está profundamente penetrado por la represión. La carencia, la castración, la prohibición, la ley, ya son elementos mediante los cuales se constituye el deseo como deseo sexual, lo cual implica, por lo tanto, una transformación de la noción primitiva de instinto sexual tal como Freud la había concebido al final del siglo XIX.

Es necesario, entonces, pensar el instinto no como un dato natural, sino como una elaboración, todo un juego complejo entre el cuerpo y la ley, entre el cuerpo y los mecanismos culturales que aseguran el control sobre el pueblo. Por lo tanto, creo que los psicoanalistas desplazaron considerablemente el problema, haciendo surgir una nueva noción de instinto, una nueva concepción de instinto, de pulsión, de deseo. Pero lo que me perturba o, por lo menos, me parece insuficiente, es que en esta elaboración propuesta por los psicoanalistas, ellos cambian tal vez el concepto de deseo, pero no cambian en absoluto la concepción de poder.

Continúan considerando entre sí que el significado del poder, el punto central, aquello en que consiste el poder, es aún la prohibición, la ley, la fórmula "no debes". El poder es esencialmente aquello que dice "no debes". Me parece que ésta es una concepción –y de eso hablaré más adelante– totalmente insuficiente del poder, una concepción jurídica, una concepción formal del poder y que es necesario elaborar otra concepción del poder que permitirá sin duda comprender mejor las relaciones que se establecieron entre poder y sexualidad en las sociedades occidentales.

Voy a intentar mostrar en qué dirección se puede desarrollar un análisis del poder que no sea simplemente una concepción jurídica, negativa, del poder, sino una concepción positiva de la tecnología del poder.

Frecuentemente encontramos entre los psicoanalistas, los psicólogos y los sociólogos esta concepción según la cual el poder es esencialmente la regla, la ley, la prohibición, lo que marca un límite entre lo permitido y lo

* Texto desgrabado de una conferencia dada por Foucault en 1976 en Brasil. Publicada en la revista anarquista Barbarie, Nros. 4 y 5 (1981-2), San Salvador de Bahía, Brasil.

prohibido. Creo que esta concepción de poder fue, a fines del siglo XIX, formulada inicialmente y extensamente elaborada por la etnología. La etnología siempre intentó detectar sistemas de poder en sociedades diferentes de las nuestras en términos de sistemas de reglas. Y nosotros mismos, cuando intentamos reflexionar sobre nuestra sociedad, sobre la manera como el poder se ejerce en ella, lo hacemos fundamentalmente a partir de una concepción jurídica: dónde está el poder, quién posee el poder, cuáles son las reglas que rigen el poder, cuál es el sistema de leyes que el poder establece sobre el cuerpo social. Por lo tanto, para nuestras sociedades hacemos siempre una sociología jurídica del poder y cuando estudiamos sociedades diferentes de las nuestras hacemos una etnología que es esencialmente una etnología de la regla, una etnología de la prohibición. Vean, por ejemplo, en los estudios etnológicos de Durkheim a Levi-Strauss, cuál es el problema que siempre reaparece, perpetuamente reelaborado: el problema de la prohibición, especialmente la prohibición del incesto.

A partir de esa matriz, de ese núcleo que sería la prohibición del incesto, se intentó comprender el funcionamiento general del sistema. Y fue necesario esperar hasta años más recientes para que aparecieran nuevos enfoques sobre el poder, ya sea desde el punto de vista marxista o desde perspectivas más alejadas del marxismo clásico. De cualquier modo, a partir de allí vemos aparecer, con los trabajos de Clastres, por ejemplo, toda una nueva concepción del poder como tecnología que intenta emanciparse del primado, de ese privilegio de la regla y la prohibición que, en el fondo, había reinado sobre la etnología.

En todo caso, la cuestión que yo quería plantear es la siguiente: ¿cómo fue posible que nuestra sociedad, la sociedad occidental en general, haya concebido el poder de una manera tan restrictiva, tan pobre, tan negativa? ¿Por qué concebimos siempre el poder como regla y prohibición, por qué este privilegio? Evidentemente podemos decir que ello se debe a la influencia de Kant, idea según la cual, en ultima instancia, la ley moral, el “no debes”, la oposición “debes/no debes” es, en el fondo, la matriz de la regulación de toda la conducta humana. Pero, en verdad, esta explicación por la influencia de Kant es evidentemente insuficiente. El problema consiste en saber si Kant tuvo tal influencia. ¿Por qué fue tan poderosa? ¿Por qué Durkheim, filósofo de vagas simpatías socialistas del inicio de la Tercera República francesa, se pudo apoyar de esa manera sobre Kant cuando se trataba de hacer el análisis del mecanismo del poder en una sociedad? Creo que podemos analizar la razón de ello en los siguientes términos: en el fondo, en Occidente, los grandes sistemas establecidos desde la Edad Media se desarrollaron por intermedio del crecimiento del poder monárquico, a costas del poder o mejor, de los poderes feudales. Ahora, en esta lucha entre los poderes feudales y el poder monárquico, el derecho fue siempre el instrumento del poder monárquico contra las instituciones, las costumbres, los reglamentos, las formas de ligazón y de pertenencia características de la sociedad feudal. Voy a dar dos ejemplos: por un lado el poder monárquico se desarrolla en Occidente en gran parte sobre las instituciones jurídicas y judiciales, y desarrollando tales instituciones logró sustituir la vieja solución de los litigios privados mediante la guerra civil por

un sistema de tribunales con leyes, que proporcionaban de hecho al poder monárquico la posibilidad de resolver él mismo las disputas entre los individuos. De esa manera, el derecho romano, que reaparece en Occidente en los siglos XIII y XIV, fue un instrumento formidable en las manos de la monarquía para lograr definir las formas y los mecanismos de su propio poder, a costa de los poderes feudales. En otras palabras, el crecimiento del Estado en Europa fue parcialmente garantizado, o, en todo caso, usó como instrumento el desarrollo de un pensamiento jurídico. El poder monárquico, el poder del Estado, está esencialmente representado en el derecho. Ahora bien, sucede que al mismo tiempo que la burguesía, que se aprovecha extensamente del desarrollo del poder real y de la disminución, del retroceso de los poderes feudales, tenía un interés en desarrollar ese sistema de derecho que le permitiría, por otro lado, dar forma a los intercambios económicos, que garantizaban su propio desarrollo social. De modo que el vocabulario, la forma del derecho, fue un sistema de representación del poder común a la burguesía y a la monarquía. La burguesía y la monarquía lograron instalar, poco a poco, desde el fin de la Edad Media hasta el siglo XVIII, una forma de poder que se representaba y que se presentaba como discurso, como lenguaje, el vocabulario del derecho. Y cuando la burguesía se desembarazó finalmente del poder monárquico, lo hizo precisamente utilizando ese discurso jurídico que había sido hasta entonces el de la monarquía, el cual fue usado en contra de la propia monarquía.

Para proporcionar un ejemplo sencillo, Rousseau, cuando redactó su teoría del Estado, intentó mostrar cómo nace un soberano, pero un soberano colectivo, un soberano como cuerpo social o, mejor, un cuerpo social como soberano a partir de la cesión de los derechos individuales, de su alienación y de la formulación de leyes de prohibición que cada individuo está obligado a reconocer, pues fue él mismo quien se impuso la ley, en la medida en que él mismo es miembro del soberano, en la medida en que él es él mismo el soberano. Entonces, el instrumento teórico por medio del cual se realizó la crítica de la institución monárquica, ese instrumento teórico fue el instrumento del derecho, que había sido instituido por la propia monarquía. En otras palabras, Occidente nunca tuvo otro sistema de representación, de formulación y de análisis del poder que no fuera el sistema del derecho, el sistema de la ley. Y yo creo que ésta es la razón por la cual, a fin de cuentas, no tuvimos hasta recientemente otras posibilidades de analizar el poder excepto esas nociones elementales, fundamentales que son las de ley, regla, soberano, delegación de poder, etc. Y creo que es de esta concepción jurídica del poder, de esta concepción del poder mediante la ley y el soberano, a partir de la regla y la prohibición, de la que es necesario ahora liberarse si queremos proceder a un análisis del poder, no desde su representación sino desde su funcionamiento.

Ahora bien, ¿cómo podríamos intentar analizar el poder en sus mecanismos positivos? Me parece que en un cierto número de textos podemos encontrar los elementos fundamentales para un análisis de ese tipo. Podemos encontrarlos tal vez en Bentham, un filósofo inglés del fin del siglo XVIII y comienzos del XIX que, en el fondo, fue el más grande teórico del poder burgués, y podemos evidentemente encontrarlos en Marx también;

esencialmente en el libro II de *El capital*. Es ahí que, pienso, podemos encontrar algunos elementos de los cuales me serviré para analizar el poder en sus mecanismos positivos.

En resumen, lo que podemos encontrar en el libro II de *El capital*, es, en primer lugar, que en el fondo no existe un poder, sino varios poderes. Poderes quiere decir: formas de dominación, formas de sujeción que operan localmente, por ejemplo, en una oficina, en el ejército, en una propiedad de tipo esclavista o en una propiedad donde existen relaciones serviles. Se trata siempre de formas locales, regionales de poder, que poseen su propia modalidad de funcionamiento, procedimiento y técnica. Todas estas formas de poder son heterogéneas. No podemos entonces hablar de poder si queremos hacer un análisis del poder, sino que debemos hablar de los poderes o intentar localizarlos en sus especificidades históricas y geográficas.

Así, a partir de ese principio metodológico, ¿cómo podríamos hacer la historia de los mecanismos de poder a propósito de la sexualidad? Creo que, de modo muy esquemático, podríamos decir lo siguiente: el sistema de poder que la monarquía había logrado organizar a partir del fin de la Edad Media presentaba para el desarrollo del capitalismo dos inconvenientes mayores: 1) El poder político, tal como se ejercía en el cuerpo social, era un poder muy discontinuo Las mallas de la red eran muy grandes, un número casi infinito de cosas, de elementos, de conductas, de procesos, escapaban al control del poder. Si tomamos, por ejemplo, un punto preciso, la importancia del contrabando en toda Europa hasta fines del siglo XVIII, podemos percibir un flujo económico muy importante, casi tan importante como el otro, un flujo que escapaba enteramente al poder. Era, además, una de las condiciones de existencia de las personas; de no haber existido piratería marítima, el comercio no habría podido funcionar y las personas no habrían podido vivir. Bien, en otras palabras, la ilegalidad era una de las condiciones de vida, pero al mismo tiempo significaba que había ciertas cosas que escapaban al poder y sobre las cuales no tenía control. Entonces, inconvenientes procesos económicos, diversos mecanismos, de algún modo quedaban fuera de control y exigían la instauración de un poder continuo, preciso, de algún modo atómico. Pasar así de un poder lagunar, global, a un poder atómico e individualizante, que cada uno, que cada individuo, en él mismo, en su cuerpo, en sus gestos, pudiese ser controlado en vez de esos controles globales y de masa.

El segundo gran inconveniente de los mecanismos de poder, tal como funcionaban en la monarquía, es que eran sistemas excesivamente onerosos. Y eran onerosos justamente porque la función del poder –aquello en que consistía el poder– era esencialmente el poder de recaudar, de tener el derecho a recaudar cualquier cosa –un impuesto, un décimo, cuando se trataba del clero– sobre las cosechas que se realizaban; la recaudación obligatoria de tal o cual porcentaje para el señor, para el poder real, para el clero. El poder era entonces recaudador y predatorio. En esta medida operaba siempre una sustracción económica y, lejos, consecuentemente, de favorecer o estimular el flujo económico, era permanentemente su obstáculo y freno. Entonces aparece una segunda preocupación, una segunda

necesidad: encontrar un mecanismo de poder tal que al mismo tiempo que controlase las cosas y las personas hasta en sus más mínimos detalles no fuese tan oneroso ni esencialmente predatorio, que se ejerciera en el mismo sentido del proceso económico

Bien, teniendo en claro esos dos objetivos creo que podemos comprender, groseramente, la gran mutación tecnológica del poder en Occidente. Tenemos el hábito –y una vez más según el espíritu de un marxismo un tanto primario– de decir que la gran invención, todo el mundo lo sabe, fue la máquina de vapor o invenciones de este tipo. Es verdad que eso fue muy importante, pero hubo toda una serie de otras invenciones tecnológicas tan importantes como ésas y que fueron, en última instancia, condiciones de funcionamiento de las otras. Así ocurrió con la tecnología política, hubo toda una invención al nivel de las formas de poder a lo largo de los siglos XVII y XVIII. Por lo tanto, es necesario hacer no sólo la historia de las técnicas industriales, sino también de las técnicas políticas, y yo creo que podemos agrupar en dos grandes capítulos las invenciones de tecnología política, las cuales debemos acreditar sobre todo a los siglos XVII y XVIII. Yo las agruparía en dos capítulos porque me parece que se desarrollaron en dos direcciones diferentes: de un lado existe esta tecnología que llamaría "disciplina". Disciplina es, en el fondo, el mecanismo del poder por el cual alcanzamos a controlar en el cuerpo social hasta los elementos más tenues por los cuales llegamos a tocar los propios átomos sociales; esto es, los individuos. Técnicas de individualización del poder. Cómo vigilar a alguien, cómo controlar su conducta, su comportamiento, sus aptitudes, cómo intensificar su rendimiento, cómo multiplicar sus capacidades, cómo colocarlo en el lugar donde será más útil; esto es lo que es, a mi modo de ver, la disciplina.

Y les cito en este instante el ejemplo de la disciplina en el ejército. Es un ejemplo importante porque es el punto donde fue descubierta la disciplina y donde se la desarrolló en primer lugar. Ligada, entonces, a esa otra invención de orden técnico que fue la invención del fusil de tiro relativamente rápido. A partir de ese momento, podemos decir lo siguiente: que el soldado dejaba de ser intercambiable, dejaba de ser pura y simplemente carne de cañón y un simple individuo capaz de golpear. Para ser un buen soldado había que saber tirar, por lo tanto, era necesario pasar por un proceso de aprendizaje y era necesario que el soldado supiera desplazarse, que supiera coordinar sus gestos con los de los demás soldados; en suma, el soldado se volvía habilidoso. Por lo tanto, precioso. Y cuanto más precioso, más necesario era conservarlo y cuanta más necesidad de conservarlo, más necesidad había de enseñarle técnicas capaces de salvarle la vida en la batalla, y mientras más técnicas se le enseñaban más tiempo duraba el aprendizaje, más precioso era él, etc. Y bruscamente se crea una especie de embalo, de esas técnicas militares de adiestramiento que culminarán en el famoso ejército prusiano de Federico II, que gastaba lo esencial de su tiempo haciendo ejercicios. El ejército prusiano, el modelo de disciplina prusiana, es precisamente la perfección, la intensidad máxima de esa disciplina corporal del soldado que fue hasta cierto punto el modelo de las otras disciplinas.

El otro lugar en donde vemos aparecer esta nueva tecnología disciplinaria es la educación. Fue primero en los colegios y después en las escuelas secundarias donde vemos aparecer esos métodos disciplinarios en que los individuos son individualizados dentro de la multiplicidad. El colegio reúne decenas, centenas y a veces millares de escolares, y se trata entonces de ejercer sobre ellos un poder que será justamente mucho menos oneroso que el poder del preceptor que no puede existir sino entre alumno y maestro. Allí tenemos un maestro para decenas de discípulos y es necesario, a pesar de esa multiplicidad de alumnos, que se logre una individualización del poder, un control permanente, una vigilancia en todos los instantes; así, la aparición de este personaje que todos aquellos que estudiaron en colegios conocen bien, que es el celador, que en la pirámide corresponde al suboficial del ejército; aparición también de las notas cuantitativas, de los exámenes, de los concursos, etc., posibilidades, en consecuencia, de clasificar a los individuos de tal manera que cada uno esté exactamente en su lugar, bajo los ojos del maestro o en la clasificación-calificación o el juicio que hacemos sobre cada uno de ellos.

Vean, por ejemplo, cómo ustedes están sentados delante de mí, en fila. Es una posición que tal vez les parezca natural. Sin embargo es bueno recordar que ella es relativamente reciente en la historia de la civilización y que es posible encontrar todavía a comienzos del siglo XIX escuelas donde los alumnos se presentaban en grupos de pie alrededor de un profesor que les dicta cátedra. Eso implica que el profesor no puede vigilarlos individualmente: hay un grupo de alumnos por un lado y el profesor por otro. Actualmente ustedes son ubicados en fila, los ojos del profesor pueden individualizar a cada uno, puede nombrarlos para saber si están presentes, qué hacen, si divagan, si bostezan, etc. Todo esto, todas estas futilidades, en realidad son futilidades, pero futilidades muy importantes, porque finalmente, fue en el nivel de toda una serie de ejercicios de poder, en esas pequeñas técnicas que estos nuevos mecanismos pudieron investir; pudieron operar. Lo que pasó en el ejército y en los colegios puede ser visto igualmente en las oficinas a lo largo del siglo XIX. Y es lo que llamaré tecnología individualizante de poder. Es una tecnología que enfoca a los individuos hasta en sus cuerpos, en sus comportamientos; se trata, *grosso modo*, de una especie de anatomía política, una política que hace blanco en los individuos hasta anatomizarlos.

Bien, he ahí una familia de tecnologías de poder que aparece un poco más tarde, en la segunda mitad del siglo XVIII, y que fue desarrollada –es preciso decir que la primera, para vergüenza de Francia, fue sobre todo desarrollada en Francia y en Alemania– principalmente en Inglaterra, tecnologías éstas que no enfocan a los individuos, sino que ponen blanco en lo contrario, en la población. En otras palabras, el siglo XVIII descubrió esa cosa capital: que el poder no se ejerce simplemente sobre los individuos entendidos como sujetos-súbditos, lo que era la tesis fundamental de la monarquía, según la cual por un lado está el soberano y por otro los súbditos. Se descubre que aquello sobre lo que se ejerce el poder es la población. ¿Qué quiere decir población? No quiere decir simplemente un grupo humano numeroso, quiere decir un grupo de seres vivos que son

atravesados, comandados, regidos, por procesos de leyes biológicas. Una población tiene una curva etaria, una pirámide etaria, tiene una morbilidad, tiene un estado de salud; una población puede perecer o, al contrario, puede desarrollarse.

Todo esto comienza a ser descubierto en el siglo XVIII. Se percibe que la relación de poder con el sujeto o, mejor, con el individuo no debe ser simplemente esa forma de sujeción que permite al poder recaudar bienes sobre el súbdito, riquezas y eventualmente su cuerpo y su sangre, sino que el poder se debe ejercer sobre los individuos en tanto constituyen una especie de entidad biológica que debe ser tomada en consideración si queremos precisamente utilizar esa población como máquina de producir todo, de producir riquezas, de producir bienes, de producir otros individuos, etc. El descubrimiento de la población es, al mismo tiempo que el descubrimiento del individuo y del cuerpo adiestrable, creo yo, otro gran núcleo tecnológico en torno del cual los procedimientos políticos de Occidente se transformaron. Se inventó en ese momento, en oposición a la anátomo-política que recién mencioné, lo que llamaré bio-política. Es en ese momento cuando vemos aparecer cosas, problemas como el del hábitat, el de las condiciones de vida en una ciudad, el de la higiene pública o la modificación de las relaciones entre la natalidad y la mortalidad. Fue en ese momento cuando apareció el problema de cómo se puede hacer para que la gente tenga más hijos o, en todo caso, cómo podemos regular el flujo de la población, cómo podemos controlar igualmente la tasa de crecimiento de una población, de las migraciones, etc. Y a partir de allí toda una serie de técnicas de observación entre las cuales está la estadística, evidentemente, pero también todos los grandes organismos administrativos, económicos y políticos, todo eso encargado de la regulación de la población. Por lo tanto, creo yo, hay dos grandes revoluciones en la tecnología del poder: descubrimiento de la disciplina y descubrimiento de la regulación, perfeccionamiento de una anátomo-política y perfeccionamiento de una bio-política.

A partir del siglo XVIII, la vida se hace objeto de poder, la vida y el cuerpo. Antes existían sujetos, sujetos jurídicos a quienes se les podía retirar los bienes, y la vida además. Ahora existen cuerpos y poblaciones. El poder se hace materialista. Deja de ser esencialmente jurídico. Ahora debe lidiar con esas cosas reales que son el cuerpo, la vida. La vida entra en el dominio del poder, mutación capital, una de las más importantes, sin duda, en la historia de las sociedades humanas y es evidente que se puede percibir cómo el sexo se vuelve a partir de ese momento, el siglo XVIII, una pieza absolutamente capital, porque, en el fondo, el sexo está exactamente ubicado en el lugar de la articulación entre las disciplinas individuales del cuerpo y las regulaciones de la población. El sexo viene a ser aquello a partir de lo cual se puede garantizar la vigilancia sobre los individuos y entonces se comprende por qué en el siglo XVIII, y justamente en los colegios, la sexualidad de los adolescentes se vuelve un problema médico, un problema moral, casi un problema político de primera importancia porque mediante y so pretexto de este control de la sexualidad se podía vigilar a los colegiales, a los adolescentes a lo largo de sus vidas, a cada instante, aun durante el

sueño. Entonces el sexo se tornará un instrumento de disciplinamiento, y va a ser uno de los elementos esenciales de esa anátomo-política de la que hablé, pero por otro lado es el sexo el que asegura la reproducción de las poblaciones. Y con el sexo, con una política del sexo podemos cambiar las relaciones entre natalidad y mortalidad; en todo caso la política del sexo se va a integrar al interior de toda esa política de la vida que va a ser tan importante en el siglo XIX. El sexo es la bisagra entre la anátomo-política y la bio-política, él está en la encrucijada de las disciplinas y de las regulaciones y es en esa función que él se transforma, al fin del siglo XIX, en una pieza política de primera importancia para hacer de la sociedad una máquina de producir.

Foucault: –¿Quieren ustedes hacer alguna pregunta?

Auditorio: –¿Qué tipo de productividad pretende lograr el poder en las prisiones?

Foucault: –Ésa es una larga historia: el sistema de la prisión, quiero decir, de la prisión represiva, de la prisión como castigo, fue establecido tardíamente, prácticamente al fin del siglo XVIII. Antes de esa fecha la prisión no era un castigo legal: se aprisionaba a las personas simplemente para retenerlas antes de procesarlas y no para castigarlas, salvo en casos excepcionales. Bien, se crean las prisiones como sistema de represión afirmándose lo siguiente: la prisión va a ser un sistema de reeducación de los criminales. Después de una estadía en la prisión, gracias a una domesticación de tipo militar y escolar, vamos a poder transformar a un delincuente en un individuo obediente a las leyes. Se buscaba la producción de individuos obedientes.

Ahora bien, inmediatamente, en los primeros tiempos de los sistemas de las prisiones quedó en claro que ellos no producían aquel resultado, sino, en verdad, su opuesto: mientras más tiempo se pasaba en prisión menos se era reeducado y más delincuente se era. No sólo productividad nula, sino productividad negativa. En consecuencia, el sistema de las prisiones debería haber desaparecido. Pero permaneció y continúa, y cuando preguntamos a las personas qué podríamos colocar en vez de las prisiones, nadie responde.

¿Por qué las prisiones permanecieron a pesar de esta contraproductividad? Yo diré que precisamente porque, de hecho, producían delincuentes y la delincuencia tiene una cierta utilidad económico-política en las sociedades que conocemos. La utilidad mencionada podemos revelarla fácilmente: cuantos más delincuentes existan, más crímenes existirán; cuanto más crímenes hayan, más miedo tendrá la población y cuanto más miedo en la población, más aceptable y deseable se vuelve el sistema de control policial. La existencia de ese pequeño peligro interno permanente es una de las condiciones de aceptabilidad de ese sistema de control, lo que explica por qué en los periódicos, en la radio, en la televisión, en todos los países del mundo sin ninguna excepción, se concede tanto espacio a la criminalidad como si se tratase de una novedad cada nuevo día. Desde 1830 en todos los países del mundo se desarrollaron campañas sobre el tema del crecimiento de la delincuencia, hecho que nunca ha sido probado, pero esta supuesta

presencia, esta amenaza, ese crecimiento de la delincuencia es un factor de aceptación de los controles.

Pero eso no es todo, la delincuencia posee también una utilidad económica; vean la cantidad de tráficos perfectamente lucrativos e inscritos en el lucro capitalista que pasan por la delincuencia: la prostitución; todos saben que el control de la prostitución en todos los países de Europa es realizado por personas que tienen el nombre profesional de proxenetas y que son todos ellos ex presidiarios que tienen por función canalizar los lucros recaudados sobre el placer sexual. La prostitución permitió volver oneroso el placer sexual de las poblaciones y su encuadramiento permitió derivar para determinados circuitos el lucro sobre el placer sexual. El tráfico de armas, el tráfico de drogas, en suma, toda una serie de tráficos que por una u otra razón no pueden ser legal y directamente realizados en la sociedad pueden serlo por la delincuencia, que los asegura.

Si agregamos a eso el hecho de que la delincuencia sirve masivamente en el siglo XIX y aun en el siglo XX a toda una serie de alteraciones políticas tales como romper huelgas, infiltrar sindicatos obreros, servir de mano de obra y guardaespaldas de los jefes de partidos políticos, aun de los más o menos dignos. Aquí estoy hablando precisamente de Francia, en donde todos los partidos políticos tienen una mano de obra que varía desde los colocadores de afiches hasta los aporreadores o matones, mano de obra que está constituida por delincuentes. Así tenemos toda una serie de instituciones económicas y políticas que opera sobre la base de la delincuencia y en esta medida la prisión que fabrica un delincuente profesional posee una utilidad y una productividad.

Auditorio: –En la tentativa de trazar una anatomía de lo social basándose en la disciplina del ejército, usted utiliza la misma terminología que usan los abogados actuales en el Brasil. En el Congreso de OAB (Orden de los Abogados del Brasil) realizado hace poco tiempo en Salvador, los abogados utilizaron abundantemente las palabras compensar y disciplinar al definir su función jurídica. Curiosamente usted utiliza los mismos términos para hablar del poder, es decir, usando el mismo lenguaje jurídico: lo que le pregunto es si usted no cae en el mismo discurso de la apariencia de la sociedad capitalista dentro de la ilusión del poder que comienzan a utilizar esos juristas. Así, la nueva ley de sociedades anónimas se presenta como un instrumento para disciplinar los monopolios, pero lo que ella realmente significa es ser un valioso instrumento tecnológico muy avanzado que obedece a determinaciones independientes de la voluntad de los juristas que son las necesidades de reproducción del capital. En este sentido me sorprende el uso de la misma terminología, continuando, en tanto usted establece una dialéctica entre tecnología y disciplina, y mi última sorpresa es que usted toma como elemento de análisis social a la población, volviendo así a un período anterior a aquel en que Marx criticó a Ricardo.

Foucault: –Me sorprende mucho que los abogados utilicen la palabra disciplina –en cuanto a la palabra compensar, no la usé ni una vez– y con respecto a esto quiero decir lo siguiente: creo que desde el nacimiento de aquello que yo llamo bio-poder o anátomo-política estamos viviendo en una sociedad que comienza a dejar de ser una sociedad jurídica. La sociedad

jurídica fue la sociedad monárquica. Las sociedades europeas de los siglos XII al XVIII eran esencialmente sociedades jurídicas, en las cuales el problema del derecho era un problema fundamental: se combatía por él, se hacían revoluciones por él, etc. A partir del siglo XIX, en las sociedades que se daban bajo la forma de sociedades de derecho, con Parlamentos, legislaciones, códigos, tribunales, existía de hecho todo un otro mecanismo de poder que se infiltraba, que no obedecía a las formas jurídicas y que no tenía por principio fundamental la ley, sino el principio de la norma, y que poseía instrumentos que no eran los tribunales, la ley y el aparato judiciario, sino la medicina, la psiquiatría, la psicología, etc. Por lo tanto, estamos en un mundo disciplinario, estamos en un mundo de la regulación. Creemos que estamos todavía en el mundo de la ley, pero de hecho es otro tipo de poder que está en vías de constitución por intermedio de conexiones que ya no son más conexiones jurídicas. Así, es perfectamente normal que usted encuentre la palabra disciplina en la boca de los abogados. Llega a ser interesante ver lo que concierne a un punto clave: cómo la sociedad de la normatización al mismo tiempo puede habitar y hacer disfuncionar la sociedad del derecho.

Veamos lo que pasa en el sistema penal. En países de Europa como Alemania, Francia e Inglaterra, prácticamente no hay ningún criminal un poco importante y en breve no habrá ninguna persona que pase por los tribunales penales que no pase también por las manos de un especialista en medicina, psiquiatría o psicología. Eso porque vivimos en una sociedad en la que el crimen ya no es más simplemente ni esencialmente la transgresión a la ley sino el desvío en relación con una norma. En lo que respecta a la penalidad sólo se habla ahora en términos de neurosis, desvío, agresividad, pulsión, etc. Ustedes lo saben muy bien. Por lo tanto, cuando hablo de disciplina, de normalización, yo no caigo en el plano jurídico; son, por el contrario, los hombres de derecho, los hombres de la ley, los juristas, quienes están obligados a emplear ese vocabulario de la disciplina y la normatización. Que se hable de disciplina en el congreso de OAB no hace más que confirmar lo que dije y no es que caiga en una concepción jurídica. Los que están fuera de lugar son ellos.

Auditorio: –¿Cómo ve la relación entre saber y poder? ¿Es la tecnología del poder la que provoca la perversión sexual o es la anarquía natural biológica que existe en el hombre la que lo provoca...?

Foucault: –Sobre este último punto, es decir, sobre lo que motiva, lo que explica el desarrollo de esta tecnología, no creo que podamos decir que sea el desarrollo biológico. Intenté demostrar lo contrario, es decir, ¿cómo forma parte del desarrollo del capitalismo esta mutación de la tecnología del poder? Forma parte de ese desarrollo en la medida en que, por un lado, fue el desarrollo del capitalismo lo que hizo necesaria esta mutación tecnológica, pero, por otro, esa mutación hizo posible el desarrollo del capitalismo; una implicación perpetua de dos movimientos que están de algún modo engrampados el uno con el otro.

Bien, con respecto a la otra cuestión que concierne al hecho de las relaciones de poder... Cuando existe alianza del placer con el poder, ése es un problema importante. Lo que quiero decir brevemente es que es justamente eso que parece caracterizar los mecanismos de poder en función de nuestras sociedades, es lo que hace que no podamos decir simplemente que el poder tiene por función interdictar, prohibir. Si admitimos que el poder sólo tiene por función prohibir, estamos obligados a inventar mecanismos –como Lacan y otros están obligados a hacerlo– para poder decir: “Vean, nos identificamos con el poder”. O entonces decimos que hay una relación masoquista que se establece con el poder y que hace que gocemos de aquel que prohíbe; pero en compensación, si usted admite que la función del poder no es esencialmente prohibir, sino producir, producir placer, en ese momento se puede comprender, al mismo tiempo, cómo se puede obedecer al poder y encontrar en el hecho de la obediencia placer, que no es masoquista necesariamente. Los niños nos pueden servir de ejemplo: creo que la manera como se hizo de la sexualidad de los niños un problema fundamental para la familia burguesa del siglo XIX provocó y volvió posible un gran número de controles sobre la familia, sobre los padres, sobre los niños, etc., al mismo tiempo que produjo toda una serie de placeres nuevos: placer en los padres al vigilar a los hijos, placer de los niños en jugar con su propia sexualidad contra sus padres o con sus padres, etc., toda una nueva economía del placer alrededor del cuerpo del niño. No hace falta decir que los padres, por masoquismo, se identificaron con la ley...

Auditorio: –Usted no respondió a la pregunta que se le hizo sobre las relaciones entre el saber y el poder, y sobre el poder que usted, Michel Foucault, ejerce mediante su saber...

Foucault: –En efecto, la pregunta debe ser planteada. Bien, creo que –en todo caso en el sentido de los análisis que hago, cuya fuente de inspiración usted puede ver– las relaciones de poder no deben ser consideradas de una manera un poco esquemática, como: de un lado están los que tienen el poder y del otro los que no lo tienen. Aquí un cierto marxismo académico utiliza frecuentemente la oposición clase dominante / clase dominada, discurso dominante / discurso dominado, etc. Ahora, en primer lugar, ese dualismo nunca será encontrado en Marx, en cambio sí puede ser encontrado en pensadores reaccionarios y racistas como Gobineau, que admiten que en una sociedad hay dos clases, una dominada y la otra que domina. Usted va a encontrar eso en muchos lugares pero nunca en Marx, porque en efecto Marx es demasiado astuto como para poder admitir esto; él sabía perfectamente que lo que hace la solidez de las relaciones de poder es que ellas no terminan jamás, que no hay de un lado algunos y del otro lado muchos; ellas la atraviesan en todos lados; la clase obrera retransmite relaciones de poder, ejerce relaciones de poder. El hecho de que usted sea estudiante implica que ya está inserto, es una cierta situación de poder; yo, como profesor, estoy igualmente en una situación de poder, estoy en una situación de poder porque soy hombre y no una mujer, y el hecho de que usted sea una mujer implica que está igualmente en una situación de poder, pero no la misma, todos estamos en situación, etc. Bien, si de cualquier persona que sabe algo podemos decir “usted ejerce el poder”, me parece una crítica estúpida en la medida en que se limita a eso. Lo que es interesante es, en efecto, saber cómo en un grupo, en una clase, en una sociedad operan redes de poder, es decir, cuál es la localización exacta de cada uno en la red

del poder, cómo él lo ejerce de nuevo, cómo lo conserva, cómo él hace impacto en los demás, etcétera.

Traducción: Heloísa Primavera

LIBERTAD, DESVENTURA, INNOMBRABLE

PIERRE CLASTRES*

No se da con frecuencia pensamiento más libre que el de Etienne de La Boétie. Tampoco la singular firmeza de este comentario escrito por un joven aún adolescente. Quizá pudiéramos hablar de un Rimbaud del pensamiento. La audacia y la gravedad de su interrogación es de evidencia *accidental:* ¡qué irrisión la de intentar dar cuenta de ella refiriéndola a su siglo, o la de remitir esa mirada altiva –insoportable– al círculo cerrado de los que vuelven a trazarse una y otra vez! ¡Cuántos malentendidos desde el *Contra uno* de los hombres de la Reforma! No es sin duda la referencia a un determinismo histórico cualquiera (circunstancias políticas del momento, pertenencia a una clase social) lo que conseguirá desarmar la virulencia siempre activa del *Discurso,* ni desmentir la esencial afirmación de libertad que lo crea y lo anima. La historia local y momentánea es apenas, para La Boétie, ocasión, pretexto: no hay nada en él propio del panfletario, del publicista o del militante. Su agresión estalla con mayor alcance: plantea una pregunta totalmente libre porque está absolutamente libre de cualquier "territorialidad" social o política, y es precisamente porque su pregunta es transhistórica por lo que estamos en condiciones de oírla. ¿Cómo puede ser, pregunta La Boétie, que la mayoría no tan sólo obedezca a uno solo, sino que también le sirva, y no tan sólo le sirva sino que también *quiera* servirle?

La naturaleza y el alcance de tal pregunta impiden de entrada que se la pueda reducir a esta o aquella situación histórica concreta. La posibilidad misma de formular tan destructiva pregunta remite, simple pero heroicamente, a una lógica de los contrarios: si soy capaz de extrañarme de que la servidumbre voluntaria sea la tónica invariable de todas las sociedades, de la mía pero también de aquellas de las que me informan los libros (con la excepción, quizá retórica, de la antigüedad romana), es sin duda porque imagino el contrario de esa sociedad, porque imagino la posibilidad lógica de una sociedad que ignorara la servidumbre voluntaria. En esto radican el heroísmo y la libertad de La Boétie. Es acertado realizar este fácil y ligero deslizamiento de la historia a la lógica, es acertado abrirse al vacío de lo que parece más evidente, es acertado ensanchar esta brecha en la convicción general de que no se puede pensar en una sociedad sin división entre dominantes y dominados. Extrañándose de esto y negando la evidencia natural, el joven La Boétie trasciende toda la historia conocida para decir: otra cosa es posible. No lo plantea en absoluto, es cierto, como programa a realizar: La Boétie no es un partisano. Poco le importa, de cierto modo, el destino del pueblo mientras éste no se subleve. Esta es la razón por la cual el autor del *Discurso de la servidumbre voluntaria* puede ser al mismo tiempo funcionario del Estado monárquico (de ahí la torpeza de convertirlo en un "clásico del pueblo"). Lo que descubre, mediante un deslizamiento fuera de la Historia, es precisamente que la sociedad, en la que el pueblo quiere servir al tirano, es histórica, que no es eterna y no ha existido siempre, que tiene

* Este texto fue escrito a propósito de la obra de Etienne de La Boétie titulada El discurdo de la servidumbre voluntaria o el contra uno, publicada en el siglo XVII

una fecha de nacimiento y que algo tuvo necesariamente que suceder para que los hombres cayeran de la libertad en la servidumbre: “... ¿qué desventura ha sido ésta que tanto haya podido desnaturalizar al hombre, único ser nacido de verdad para vivir libre, y le haya hecho perder el recuerdo de su estado original y el deseo de volver a él?”.

Desventura: accidente trágico, desgracia inaugural, cuyos efectos no dejan de ampliarse hasta el punto de que se desvanece la memoria de lo anterior, hasta el punto de que el amor por la servidumbre ha sustituido al deseo de libertad. ¿Qué dice realmente La Boétie? Más que ningún otro clarividente, afirma que este paso de la libertad a la servidumbre se produjo *sin necesidad* y que la división de la sociedad en los que mandan y los que obedecen fue *accidental* –¡qué tarea la de detectar cuál fue esa impensable desventura!–. Lo que aquí se designa es exactamente ese momento histórico en que nace la Historia, esa ruptura fatal que jamás hubiera debido producirse, ese irracional acontecimiento que nosotros, los modernos, nombramos, en modo similar, el nacimiento del Estado. En esta caída todos a uno solo, La Boétie descifra la señal repugnante de una degradación quizás irreversible: el hombre nuevo, producto de la incomprensible desventura, deja de ser hombre, ni siquiera animal. Puesto que “las bestias... no se acostumbran a servir sino manifestando el deseo contrario...”, este ser, difícil ya de nombrar, está *desnaturalizado.* Perdiendo la libertad, el hombre pierde su humanidad. Ser humano es ser libre, el hombre es un ser-para-la-libertad. ¡Qué desventura, en efecto, la que pudo llevar al hombre a renunciar a su ser y a hacerle desear la perpetuación de esta renuncia!

La enigmática desventura que origina la Historia desnaturalizó al hombre al establecer en la sociedad una división tal que la libertad queda desterrada, libertad que sin embargo es consustancial a la naturaleza misma del hombre. Se detectan la señal y la prueba de esta pérdida de la libertad, no sólo en la resignación a someterse, sino, aún más claramente, en el amor de la servidumbre. Con otras palabras, La Boétie opera una distinción radical a la naturaleza del hombre o el único ser nacido de verdad para vivir libre, y las sociedades sin libertad en las que uno manda y los otros le obedecen. Se notará que, de momento, esta distinción sigue siendo pura lógica. Ignoramos, en efecto, todo lo que hace a la realidad histórica de la sociedad en libertad. Sabemos simplemente que, por necesidad natural, la primera figura de la sociedad debió instituirse según un concepto de libertad, según la ausencia de la división entre tirano opresor y pueblo, amante de su servidumbre. Sobreviene entonces la desventura: todo se tambalea. Resulta de esta partición entre sociedad en libertad y sociedad en servidumbre que *toda sociedad dividida* es una sociedad en servidumbre. Es decir que La Boétie no opera distinción alguna en el interior del conjunto constituido por las sociedades divididas: no hay buen príncipe que pueda oponerse al tirano. La Boétie se preocupa poco por la caracterología ¿Qué importa, en efecto, que el príncipe tenga un natural amable o cruel? ¿No es, de todas maneras, al príncipe a quien sirve el pueblo? La Boétie investiga no como psicólogo, sino como mecánico, se interesa por el funcionamiento de las máquinas sociales. Ahora bien, no hay deslizamiento progresivo de la libertad hacia la servidumbre, no hay intermediarios, no hay la figura de un social

equidistante de la libertad y de la servidumbre, sino la brutal desventura que provoca el derrumbamiento de la libertad de antes en la sumisión que le sigue. ¿Qué quiere decir con eso? Que toda relación de poder es opresiva, que toda sociedad dividida está habitada por un Mal absoluto debido al hecho de que es, como contra natura, la negación de la libertad.

Por una desventura, se producen pues el nacimiento de la Historia y la división entre buena y mala sociedad: es buena la sociedad en la que la ausencia natural de división asegura el imperio de la libertad y es mala aquella cuyo ser dividido permite el triunfo de la tiranía.

Diagnosticando la naturaleza del mal que gangrena todo el cuerpo social dividido, La Boétie, lejos de enunciar los resultados de un análisis comparado de las sociedades sin división y de las sociedades divididas, expresa los efectos de una pura oposición lógica: su *Discurso* remite a la afirmación implícita, aunque previa, de que la división no es una estructura ontológica de la sociedad y que, en consecuencia, antes de la aparición desventurada de la división social, había necesariamente, en conformidad con la naturaleza del hombre, una sociedad sin opresión y sin sumisión. A diferencia de Jean-Jacques Rousseau, La Boétie no dice que esa sociedad quizá jamás existiera. Incluso si los hombres la borraron de su memoria, incluso si él, La Boétie, no se hace muchas ilusiones sobre la posibilidad de un retorno, lo que sí sabe es que, antes de la desventura, así vivía la sociedad.

Ahora bien, este saber que, para La Boétie, no podía ser más que *a priori*, de pronto, para nosotros que nos hacemos eco actualmente de la pregunta del *Discurso*, se inscribe en el orden del conocimiento. De lo que ignoraba La Boétie nosotros podemos hoy adquirir un saber empírico, que proviene no ya de una deducción lógica, sino de la observación directa. La etnología trabaja precisamente sobre la línea de partición antaño reconocida por La Boétie, y quiere conocer todo aquello que concierne en primer lugar a las sociedades de antes de la desventura. Salvajes anteriores a la civilización, pueblos anteriores a la escritura, sociedades anteriores a la Historia: éstas son ciertamente las bien llamadas sociedades primitivas, las primeras en desarrollarse en la ignorancia de la división, las primeras en existir antes de la fatal desventura. El objeto privilegiado, si no exclusivo, de la etnología es hoy en día el estudio de las sociedades sin Estado.

La ausencia de Estado, criterio inherente a la antropología por el que se determina el ser de las sociedades primitivas, implica la no-división de este ser. Ya no se investiga en el sentido de creer que la división de la sociedad existía antes de la institución estatal, sino en el sentido de que es el Estado el que introduce la división y es su motor y su fundamento. Suele decirse impropiamente que las sociedades primitivas eran igualitarias. Se enuncia, al decirlo, que las relaciones entre los hombres eran “igualitarias” porque ignoraban la desigualdad: un hombre no “valía” ni más ni menos que otro, no había superior e inferior. Con otras palabras, nadie *podía* más que nadie, *nadie detentaba el poder*. La desigualdad, ignorada por las sociedades primitivas, es la que divide a los hombres en detentadores del poder y sujetos al poder, la que divide el cuerpo social en dominantes y dominados. Ésta es la razón por la cual los jefes no podían ser indicio de una división de

la tribu: el jefe no mandaba pues *no podía más que* otro miembro de la comunidad.

El Estado, como división instituida de la sociedad en un alto y un bajo, es la puesta en juego efectiva de la relación de poder. Detentar el poder es ejercerlo: un poder que no se ejerce no es un poder, no es más que una apariencia. Y quizá, desde este punto de vista, ciertas realezas, africanas u otra[1], debieran ser clasificadas en el orden, más eficazmente engañoso que lo que pudiera creerse, de la apariencia. Sea como sea, la relación de poder pone en práctica una capacidad absoluta de división en la sociedad.

Es, a este título, la esencia misma de la institución estatal, la figura fundamental del Estado. Recíprocamente, el Estado no es más que la extensión de la relación de poder, la incesante profundización de la desigualdad entre los que mandan y los que obedecen. Será determinada como sociedad primitiva cualquier máquina social que funcione según la ausencia de la relación de poder. Será por consiguiente, llamada de Estado, cualquier sociedad cuyo funcionamiento implique, por poco que pueda parecernos, el ejercicio del poder. En términos laboetianos: sociedades de antes o de después de la desventura. Ni qué decir que la esencia universal del Estado no se realiza en modo uniforme en todas las formaciones estatales cuya historia conocida se manifiesta de distintas maneras. Sólo en oposición a las sociedades primitivas, a las sociedades sin Estado, se revelan equivalentes todas las demás. Pero una vez acontecida la desventura y una vez perdida la libertad que rige naturalmente las relaciones entre iguales, el Mal absoluto es susceptible de todos los grados: hay una jerarquía de lo peor, y el Estado totalitario, bajo sus distintas configuraciones contemporáneas, está ahí para recordarnos que, por profunda que sea la pérdida de la libertad, jamás está del todo perdida, jamás acaba de perderse.

La Boétie no puede llamar de otra forma a la desventura que destruyó la primera sociedad, en la que el disfrute de la libertad no expresaba más que el ser natural de los hombres. Desventura, es decir, acontecimiento fortuito sin motivo alguno de producirse y que, sin embargo, se produjo. Por lo tanto el *Discurso de la servidumbre voluntaria* formula explícitamente dos categorías de preguntas: primera, ¿por qué se produjo la desnaturalización del hombre, por qué se dio la división de la sociedad y por qué sobrevino la desventura? Segunda, ¿cómo pueden los hombres perseverar en su ser desnaturalizado, cómo puede la desigualdad reproducirse constantemente y cómo puede la desventura perpetuarse hasta el punto de parecer eterna? A la primera serie de preguntas, La Boétie no da respuesta alguna. Enunciado en términos modernos, se refiere al origen del Estado. ¿De dónde sale el Estado? Es intentar razonar lo irracional, intentar remitir el azar a la necesidad, querer, en una palabra, abolir la desventura. ¿Es ésta una pregunta válida sin posible respuesta? Nada, en efecto, permite a La Boétie dar razón de lo incomprensible: ¿por qué los hombres renunciaron a la libertad? Intenta, en cambio, aportar una respuesta a la segunda serie de

1 Véase en particular el bellísimo artículo de Jacques Doummes, Sous couvert des maîtres, Archives Européennes de Sociologie, T. XIV, 1973, Nº 2.

preguntas: ¿cómo puede la renuncia de la libertad ser duradera? Es la principal intención del *Discurso* articular esta respuesta.

Si, de todos los seres, el hombre es el "único ser nacido realmente para vivir libre", si es, por su naturaleza, ser-parala- libertad, la pérdida de la libertad debería ejercer sus efectos sobre la naturaleza humana misma: el hombre se ha desnaturalizado, por lo tanto debe cambiar de naturaleza. No cabe duda de que no adquiere con ello naturaleza angélica alguna. La desnaturalización se realiza, no hacia arriba, sino hacia abajo: es una regresión. Pero ¿se trata acaso de una caída de la humanidad en la animalidad? No, y con más razón, porque observamos que los animales no se someten a sus amos más que por el miedo que les inspiran. Ni ángel, ni bestia, ni más acá, ni más allá de lo humano, ése es el hombre desnaturalizado. Literalmente, el innombrable. He ahí la necesidad de una nueva idea del hombre, de una nueva antropología, La Boétie es, en realidad, el fundador desconocido de la antropología del hombre moderno, del hombre de las sociedades divididas. Con tres siglos de anticipación, anuncia la empresa de un Nietzsche –más incluso que la de un Marx– de reflexionar sobre la degradación y la alienación. El hombre desnaturalizado existe en la degradación porque perdió la libertad, existe en la alineación porque debe obedecer. Pero ¿es exactamente así? ¿Las bestias acaso no tienen que obedecer? La imposibilidad de determinar la desnaturalización del hombre como desplazamiento regresivo hacia la animalidad reside en este dato irreductible: los hombres obedecen, no forzados ni obligados, no bajo el efecto del terror, no por miedo de la muerte, sino *voluntariamente.* Obedecen porque tienen ganas de obedecer, viven en la servidumbre porque la desean. ¿Qué significa eso? El hombre desnaturalizado, ¿acaso aún sería hombre, puesto que *elige* dejar de ser hombre, o sea de ser libre? Éste es, sin embargo, el nuevo aspecto del hombre: desnaturalizado, pero aún libre, puesto que elige la alienación. Extraña síntesis, impensable conjunción, innombrable realidad. La desnaturalización que sucede a la desventura engendra un hombre nuevo, en el que la voluntad de libertad cede el lugar a la voluntad de servidumbre. La desnaturalización hace que la voluntad cambie de sentido, que tienda hacia una meta contraria. No es que el hombre nuevo haya perdido su voluntad, sino que la dirige hacia la servidumbre: el Pueblo, como víctima de un sortilegio, de un encantamiento, quiere servir al tirano. Y, al no ser deliberada, esta voluntad encubre, a partir de ese momento, su verdadera identidad: el deseo. ¿Cómo empieza este proceso? La Boétie no tiene ni la más remota idea. ¿Cómo continúa? Es que los hombres desean que así sea, responde La Boétie. No hemos avanzado mucho: la objeción es sencilla, no cabe duda. Pues lo que La Boétie pone en juego, discreta pero claramente, es la antropología. Se trata de la naturaleza humana y sobre ella plantea, en suma, la pregunta: ¿es el deseo de sumisión innato o adquirido? ¿Existía antes de la desventura que le había permitido realizarse? ¿O bien debe su emergencia *ex nihilo* a la desventura, cual mutación letal rebelde a toda explicación? Preguntas menos académicas de lo que parecen, como nos incita a pensar el ejemplo de las sociedades primitivas.

Hay, en efecto, una tercera serie de preguntas que el autor del *Discurso* no podía plantearse, pero que la etnología contemporánea nos permite formular: ¿cómo funcionaban las sociedades primitivas para evitar la desigualdad, la división, la relación de poder? ¿Cómo conseguían conjurar la desventura? ¿Cómo actuaban para que no se diera? Pues, repitámoslo, si las sociedades primitivas eran sociedades sin Estado, no era en absoluto por incapacidad congénita de alcanzar la edad adulta que marcaría la presencia del Estado, sino claramente por rechazo de esta institución. Ignoraban el Estado porque no lo querían, la tribu mantenía separado el jefe del poder, y, porque no querían que el jefe pasara a detentar el poder, se negaban a que el jefe fuera jefe. Sociedades que rechazaban la obediencia: así eran las sociedades primitivas. Y guardémonos aquí igualmente de cualquier referencia a la psicología: el rechazo a la relación de poder, el rechazo a obedecer, no son de ninguna manera, como lo creyeron misioneros y viajeros, un rasgo característico de los salvajes, sino el efecto, a nivel individual, del funcionamiento de las máquinas sociales, el resultado de una acción y de una decisión colectivas. No hay, por otro lado, razón alguna para invocar, con el fin de dar cuenta de este rechazo de la relación de poder, un conocimiento previo del Estado por parte de las sociedades primitivas: habrían hecho la experiencia de la división entre dominantes y dominados, habrían comprobado y sentido lo nefasto e inaceptable de esa división y habrían hecho vuelta atrás al tiempo anterior a la desventura. Esta hipótesis nos remitiría a la afirmación de que el Estado y la división de la sociedad según la relación mando-obediencia son eternos. Se trataría de un razonamiento muy astuto que tendería a legitimar la división de la sociedad, al querer descubrir en el hecho de la división una estructura inherente a la sociedad como tal. Sin embargo, esta concepción se encontraría a fin de cuentas invalidada por las enseñanzas de la historia y de la etnología. No podrían, en efecto, ofrecernos ejemplo alguno de una sociedad de Estado que hubiera vuelto a ser sociedad sin Estado, sociedad primitiva. Por el contrario, más bien parece que, llegados a un punto, y una vez franqueado éste, la vuelta atrás se hace imposible, de tal manera que este paso no puede darse sino en un único sentido: del no-Estado hacia el Estado, nunca en el otro sentido. El espacio y el tiempo, un área cultural o un período determinados de nuestra historia proponen el espectáculo permanente de la decadencia y la degradación en las que están comprometidos los grandes aparatos estatales: por más que el Estado se derrumbe y se desmembre en señoríos feudales o jefaturas locales, jamás desaparece la relación de poder, jamás se disuelve la división esencial de la sociedad, jamás se realiza la vuelta al momento preestatal. Irresistible, abatido pero no aniquilado, el poder del Estado acaba siempre por reafirmarse, ya sea en Occidente después de la caída del Imperio romano, ya sea en los Andes, campo milenario de apariciones y desapariciones de Estados, cuya última figura fue el imperio de los Incas.

¿Por qué la muerte del Estado siempre es incompleta? ¿Por qué no lleva en sí la reinstitución del ser no dividido de la sociedad? ¿Por qué, reducida y debilitada, la relación de poder no deja de ejercer? ¿Será el hombre nuevo, engendrado en la división de la sociedad y educado en ella, un hombre

definitivo, inmortal, irrevocablemente incapaz de toda vuelta a la etapa anterior a la división? Deseo de sumisión, rechazo de la obediencia: sociedad de Estado, sociedad sin Estado. Las sociedades primitivas rechazaban la relación de poder impidiendo así que *se realizara el deseo de sumisión.* Jamás insistiríamos demasiado, parodiando a La Boétie, en aquello que, en realidad, no debieran ser más que perogrulladas: primero, en que el poder sólo existe en su ejercicio efectivo; y segundo, en que el deseo de poder no puede realizarse si no consigue suscitar el eco favorable de su complemento necesario, el deseo de sumisión. No hay deseo realizable de mandar sin deseo correlativo de obedecer. Decimos que las sociedades primitivas, en tanto que sociedades sin división, negaban al deseo de poder y al deseo de sumisión toda posibilidad de realización. Máquinas sociales habitadas por la voluntad de perseverar en su ser no dividido, las sociedades primitivas se instituían como *lugares de represión del mal deseo.* Ninguna posibilidad le era concedida: los salvajes no querían, ni quieren, saber nada de él. Estiman que este deseo es malo porque, si le permitieran realizarse, sería admitir una innovación social que conduciría a la división en dominantes y dominados y al reconocimiento de la desigualdad entre amos del poder y siervos del poder. Para que las relaciones entre los hombres se mantengan como relaciones de libertad entre iguales hay que impedir la desigualdad, hay que impedir que aflore el mal deseo bifacético que atormenta quizás a toda sociedad y a todo individuo en cada sociedad. A la inmanencia del deseo de poder y del deseo de sumisión –y no del poder mismo, o de la sumisión misma– las sociedades primitivas oponían el *hay que y* el *no hay que* de su Ley: no hay que cambiar nada de nuestro ser indiviso, no hay que dejar que el mal deseo se realice. Queda ahora muy claro que no es necesario haber hecho la experiencia del Estado para rechazarlo, o haber conocido la desventura para conjurarla, o aun haber perdido la libertad para reivindicarla. A sus niños, la tribu proclamaba: “Sois todos iguales, ninguno de vosotros vale más que otro, ninguno menos que otro, la desigualdad está prohibida porque es falsa, es mala”. Y, para que no se perdiera el recuerdo de la ley primitiva, la inscribían, en marcas iguales dolorosamente tatuadas, sobre el cuerpo de los jóvenes iniciados en el conocimiento de esta ley. En el caso de iniciación, el cuerpo del individuo, como superficie de inscripción de la Ley, era objeto de una investidura colectiva, querida por la sociedad entera, a fin de impedir que un día el deseo de un individuo, transgrediendo el enunciado de la Ley, intentara investir al campo social. Y si, por ventura, a uno de los iguales que componen la comunidad se le ocurriera querer realizar el deseo de poder y de investir con él el cuerpo de la sociedad, a este jefe deseoso de mandar, la tribu, lejos de obedecer, respondería: “Has querido, tú, uno de los iguales que somos, destruir el ser indiviso de nuestra sociedad afirmándote superior a los demás, tú, que no vales más que los demás. Valdrás a partir de ahora menos que los demás”. Y el efecto, etnográficamente real, de este discurso imaginario era: cuando un jefe quería ejercer como jefe, se le excluía de la sociedad, abandonándolo. Si insistía, podían llegar a matarlo: exclusión total, conjuro radical.

Desventura: algo se produce, algo que impide a la sociedad mantener en la inmanencia tanto el deseo de poder como el deseo de sumisión. Emergen a la realidad de la experiencia, en el ser dividido de una sociedad formada, a partir de entonces, por desiguales. Así como las sociedades primitivas son conservadoras porque desean conservar su ser-para-la-libertad, las sociedades divididas no se dejan cambiar, y el deseo de poder y la voluntad de servidumbre no acaban de realizarse.

Es total, decíamos, la libertad del pensamiento de La Boétie, y transhistórico su discurso. La extrañeza de la cuestión que plantea no desaparecerá en nosotros con recordar que el autor pertenece a la burguesía de magistrados, ni con querer reconocer en él tan sólo el eco indignado de la represión real que se abatió, en 1549, sobre la sublevación de las Gabelas en el sur de Francia. La empresa de La Boétie escapa a cualquier intento de apresarlo en un siglo, no es un pensamiento *familiar* en tanto que se desarrolla precisamente en contra de lo que hay de tranquilizador en la evidencia inherente a cualquier pensamiento familiar. Pensamiento solitario, pues, el del *Discurso,* pensamiento riguroso que no se nutre más que de su propio movimiento, de su propia lógica: si el hombre ha nacido para ser libre, entonces el modo original de existencia de la sociedad humana debió necesariamente desarrollarse en la no división, en la no desigualdad. Hay en La Boétie como una deducción *a priori* de la sociedad sin Estado, de la sociedad primitiva. Ahora bien, es quizás en este punto donde podría, curiosamente, revelarse una influencia de su siglo, una toma en consideración por La Boétie de lo que sucedía en la primera mitad del siglo XVI.

En efecto, con demasiada frecuencia se olvida uno, al parecer, de que el siglo XVI es el del Renacimiento, el de la resurrección de la cultura de la Antigüedad griega y romana, pero también el que asiste al advenimiento de un hecho que, por su alcance, va a trastocar la configuración de Occidente, a saber el descubrimiento y la conquista del Nuevo Mundo. Retorno a los Antiguos de Atenas y Roma, es cierto, pero también irrupción de lo que hasta entonces no existía: América. Puede medirse la fascinación que ejerció sobre Europa occidental el descubrimiento del continente desconocido por la extrema rapidez con que se difundían todas las noticias que provenían de “allende los mares”. Limitémonos a señalar unos puntos de referencia cronológicos[2]. A partir de 1493, se publicaron en París las cartas de Cristóbal Colón relativas a su descubrimiento.

Podía leerse, en 1503, también en París, la traducción latina del relato del primer viaje de Américo Vespucio. América, como nombre propio del Nuevo Mundo, aparece por primera vez, en 1507, en otra edición de los viajes de Vespucio. A partir de 1515, la traducción francesa de los viajes de los portugueses es un éxito editorial. En una palabra, en la Europa de principios de siglo, no había que esperar mucho para saber qué sucedía en América. La abundancia de informaciones y la rapidez de su difusión –a pesar de las dificultades de comunicación de la época– denotan un interés

2 Véase G. Chinard, L’exotisme américain dans la litérature française au XVI siècle, París, 1991.

tan apasionado por parte de las gentes cultivadas de aquellos tiempos, por las tierras recién descubiertas y los pueblos que las habitaban como por el mundo antiguo que los libros revelaban. Doble descubrimiento e idéntico deseo de saber que no abarca a la vez la historia antigua de Europa y su nueva extensión geográfica.

Conviene notar que esta rica literatura de viajes es sobre todo de origen español y portugués. Los explotadores y conquistadores ibéricos se lanzaban, en efecto, a la aventura en nombre y con el apoyo financiero de las monarquías de Madrid y Lisboa. Sus expediciones eran, de hecho, empresas de Estado, y los viajeros estaban, por consiguiente, obligados a informar con regularidad a las muy puntillosas burocracias reales. Pero de ello no se deduce que los franceses de entonces no dispusieran, para satisfacer su curiosidad, más que de documentos suministrados por los países vecinos. Pues si la corona de Francia, que se preocupaba poco en aquella época por proyectos de colonización allende el Atlántico, no se interesaba sino de lejos por los esfuerzos de españoles y portugueses, la empresa privada hacia el Nuevo Mundo fue, en cambio, precoz y múltiple. Los armadores y comerciantes de los puertos de la Mancha y de toda la costa atlántica organizaron, a partir del inicio del siglo XVI, quizás incluso antes, expediciones hacia las Islas y hacia lo que, más tarde, André Thevet tuvo que llamar Francia equinoccial. Al silencio y a la inercia del Estado respondía, desde Honfleur hasta Burdeos, la intensa y ruidosa actividad de los barcos y las tripulaciones que, muy pronto, establecieron relaciones comerciales regulares con los salvajes sudamericanos. Así es cómo, en 1503, tres años después de que el portugués Cabral descubriera el Brasil, el capitán Gonneville llegaba al litoral brasileño. Tras muchas aventuras, conseguía volver a Honfleur en mayo de 1505, en compañía de un joven indio, Essomericq, hijo de un jefe de la tribu tupinambá. Las crónicas de la época no retuvieron más que algunos nombres, como el de Gonneville, entre centenares de valientes marinos que atravesaron el océano[3]. Pero no cabe la menor duda de que la cantidad de información de la que se dispone a propósito de esos viajes no da más que una apagada idea de la regularidad y de la intensidad de las relaciones entre franceses y salvajes. Nada de extraño en ello: ¡estos viajes estaban patrocinados por armadores privados que se guardaban mucho, a causa de la competencia, de publicar todos sus secretos de “fabricación”! Y puede fácilmente imaginarse que la relativa escasez de documentos escritos quedaba ampliamente compensada por la información oral de primera mano que transmitían los marinos, al volver de América, en todos los puertos de Bretaña y Normandía, hasta La Rochelle y Burdeos. Esto equivale a decir que, a partir de la segunda década del siglo XVI, cualquier francés medio estaba en disposición, si lo quería, de mantenerse informado de las cosas y las gentes del Nuevo Mundo. Este flujo de información, apoyado por la intensificación de los intercambios comerciales, no dejó de ampliarse y concretarse al mismo tiempo. En 1544, el navegante Jean Alfonse, describiendo las poblaciones del litoral brasileño, era capaz de

3 Véase Ch. A. Julien, Les voyages de découverte et les premiers établissements, París, 1947.

elaborar una distinción, específicamente etnográfica, entre tres grandes tribus, subgrupos de la muy importante etnia de los Tupí. Once años más tarde, André Thevet y Jean de Léry llegaban a estas mismas orillas para trasmitir sus crónicas, que hoy son irremplazables testimonios sobre los indios del Brasil. Pero, con estos dos maestros cronistas, nos encontramos ya en la segunda mitad del siglo XVI.

El discurso de la servidumbre voluntaria fue redactado, nos dice Montaigne, cuando La Boétie tenía dieciocho años, es decir, en 1548. Que Montaigne, en una edición ulterior de los *Ensayos*, rectificara esta fecha diciendo que su amigo no tenía, de hecho, más de dieciséis años, no cambia sustancialmente el problema que nos ocupa. De ello podría simplemente deducirse una mayor precocidad del pensador. Que La Boétie haya podido, por otra parte, rehacer el texto del discurso cinco años más tarde, cuando, estudiante en Orléans, atendía a las clases de sus profesores de derecho contestarios, nos parece a la vez posible y sin consecuencia. O bien, en efecto, el *Discurso* fue redactado en 1548 y su contenido, su lógica interna, no podían sufrir alteración alguna o bien fue escrito más tarde. Montaigne es explícito: fue escrito en el decimoctavo año de La Boétie. Así pues, toda modificación ulterior no puede ser sino de detalle, superficial, destinada simplemente a precisar y afinar su exposición. Nada más. Y también nada más equívoco que esa obstinación erudita de *reducir* un pensamiento a lo que se proclama a su alrededor y nada más oscurantista que esa voluntad de destruir la autonomía del pensamiento recurriendo lamentablemente a las “influencias”. Pero, pese a todo, el *Discurso* sigue ahí, ese *Discurso* cuyo riguroso movimiento se desarrolla firme y libremente, como indiferente a todos los demás discursos de su siglo.

Por eso probablemente América, sin estar del todo ausente del *Discurso*, no aparece sino bajo la forma de una alusión, por otra parte muy clara, a estos nuevos pueblos que acaban de ser descubiertos. “Pero, a propósito, si por ventura nacieran hoy gentes completamente nuevas, que no estuvieran acostumbradas a la sumisión ni atraídas por la libertad, y que no supieran qué es ni la una ni la otra, ni jamás hubieran oído nombrarlas, si se les diera a elegir entre ser siervos o vivir libres según las leyes que acordasen, no cabe dudar de que preferirían mucho más obedecer tan sólo a su razón que servir a un hombre...” En resumen, puede asegurarse que, en 1548, el conocimiento que se tenía del Nuevo Mundo era en Francia ya muy dilatado y se renovaba continuamente gracias a los navegantes. Sería muy sorprendente que un La Boétie no se hubiera interesado por lo que se escribía sobre América o por lo que se decía de ella en los puertos, Burdeos por ejemplo, que se encontraba muy cerca de sus tierras de Sarlat. Por supuesto, el autor del *Discurso* no necesitaba, para concebirlo y escribirlo, todo este conocimiento. Habría podido perfectamente articularlo sin él. Pero este joven, que se preguntaba con tanta seriedad acerca de la servidumbre voluntaria y soñaba con la sociedad anterior a la desventura, ¿cómo habría podido no quedar impresionado por la imagen que, desde hacía largos años, ya los viajeros esbozaban de aquellas “gentes totalmente nuevas”, salvajes americanos que vivían *sin fe, sin rey y sin ley; hombres que admitían una sociedad sin ley ni emperador, en la que cada uno era su propio dueño?*

En una sociedad dividida, según el eje vertical del poder, entre dominantes y dominados, las relaciones que unen a los hombres no pueden desarrollarse francamente, en libertad. Príncipe, déspota o tirano, el que ejerce el poder desea tan sólo la obediencia unánime de sus súbditos. Éstos responden a su deseo, hacen posible su deseo de poder, no por el terror que podría inspirarles, sino porque, obedeciendo, realizan su propio deseo de sumisión. La desnaturalización excluye el recuerdo de la libertad y, por consiguiente, el deseo de volver a conquistarla. Cualquier sociedad dividida está, pues, destinada a perdurar. La desnaturalización se expresa a la vez en el desprecio que siente de un modo natural el que manda por los que obedecen y en el amor de los súbditos por el príncipe, mediante el culto que el pueblo rinde a la persona del tirano. Ahora bien, esta corriente de amor que mana sin cesar de abajo arriba, este amor de los súbditos por el amo desnaturaliza igualmente las relaciones entre los súbditos. Al ser un don exclusivo de libertad, estas relaciones establecen otra ley para conformar la sociedad: amar al tirano. No amarlo, o amarlo poco, supone trasgredir esta ley. Cada cual vela por el respeto de la ley, cada cual no estima a su prójimo más que por su fidelidad a la ley. El amor de la ley –el miedo a la libertad– convierte a cada uno de los súbditos en cómplices del príncipe: la obediencia al tirano excluye la amistad entre los súbditos.

¿Qué será, pues, de las sociedades no divididas, de las sociedades sin tirano, de las sociedades primitivas? Al dejar desarrollar su ser-para-la-libertad, no pueden sobrevivir sino en el libre ejercicio de las relaciones francas entre iguales. Cualquier relación de otra naturaleza es por esencia imposible, por ser fatal para la sociedad. La igualdad no requiere más que la amistad, y no se siente amistad más que en la igualdad. ¡Ojalá el joven La Boétie pudiera oír lo que dicen, en sus cantos más sagrados, los actuales indios guaraní, descendientes algo envejecidos, pero intratables, de aquellas “gentes totalmente nuevas” de otros tiempos! Su gran dios Namandú surge de las tinieblas e inventa el mundo. Hace que primero se cree la Palabra, bien común a dioses y humanos. Asigna a la humanidad el destino de acoger la palabra, de existir en ella y de ser su celadora. Protectores de la Palabra y protegidos por ella, así son los humanos, todos igualmente elegidos por los dioses. La sociedad consiste en el disfrute del bien común que es la Palabra. Instituida igual por decisión divina –¡por naturaleza!–, la sociedad se reúne en un todo uno, indiviso: así las cosas, no puede darse otra cosa que el *mborayú*, vida de la tribu y su voluntad de vivir, sociedad tribal de los iguales, *mborayú:* la amistad es de tal naturaleza que la sociedad que funda es *una y* los hombres que le pertenecen son *todos uno*[4].

Traducción: Toni Vicens

4 Véase Pierre Clastres, Le grand pacter. Mythes et chants sacrés des indiens Guaraní, Le Seuil, París, 1974

TEORÍA DEL SIMPODER

FERNANDO SAVATER*

¡Ah de la vida!, ¿nadie me responde?
Quevedo

¿Cómo os lo diría yo? Quizá debiéramos comenzar por dejar bien claro que simpoder no es lo mismo que *impotencia.* Esto está tenebrosa y confusamente claro, como le gustaban las cosas a Juan de Mairena. La impotencia es el reverso necesario del poder: es el poder visto desde abajo, desde la frágil chalupa que su vertiginoso *maëlstrom* mantiene en órbita, desde cualquiera de los trabajosos logros de sudor y paciencia que su organización nos impone, hurtándonos por su imposición misma la fuerza necesaria para realizarlos venturosamente. La impotencia es el desvaído dibujo en tinta violeta pálida con que sella nuestra carne sometida el tamponazo del poder. Pagamos con impotencia el mantenimiento del poder: el reflejo mismo del poder en nosotros, aquello que en nosotros se reclama partícipe del poder, ahí reside la clave de nuestra impotencia. Sólo podemos en tanto que hay poder –poder distinto de nosotros– reflejado en nosotros, poder distinto a nosotros que se manifiesta a través de nosotros. *Nuestra impotencia es ocasión de la manifestación del poder que nos tiene como instrumentos suyos.* Decir que nosotros no podemos es otra forma de decir que sólo el poder puede; pero también equivale a decir que nosotros sólo podemos en tanto que participamos y sustentamos el poder.

El simpoder constata la radical extrañeza que nos separa del poder... incluso del poder que tenemos y pagamos en impotencia. El poder es lo *separado* que revierte coactivamente sobre nosotros. Esta condición de separado le asemeja a lo sagrado, pero a modo de trasunto aniquilador. Porque la separación de lo sagrado es la de la intimidad humana, ilimitadamente erguida frente a toda necesidad y rebelde a cualquier reducción a lo instrumental. Lo sagrado es símbolo de la radical separación entre la intimidad del hombre y la simple fuerza de las cosas, de su distanciamiento esencial de todo funcionamiento mecánico. Vinculándose con lo sagrado, que está separado de todo menos de la intimidad humana que la constituye, el hombre conoce el verdadero propósito de esa práctica cotidiana que parecía condenarlo a ser útil entre los útiles, herramienta autobastante, servomecanismo que se mantiene en funcionamiento sin otro fin que mantenerse y funcionar. *Lo sagrado simboliza y manifiesta nuestras auténticas intenciones.* En cambio, el poder es la hipóstasis de lo ajeno a nuestra intimidad, de lo que enajena nuestra intimidad: la necesidad de lo necesario, lo que irremediablemente nos convierte en instrumentos sea de la especie, sea de la tribu, sea de nuestra conservación o sea de alguna Idea. El poder nos asalta desde fuera, coactivamente, pero a la vez niega que podamos tener otro dentro que no sea la conciencia solidificada del poder. Sigue estando fuera aun cuando sus órdenes parecen salirnos de dentro: nos secciona, nos divide, nos hace extraños y hostiles a nosotros mismos. Para

* Este artículo fue publicado en Para la anarquía y otros enfrentamientos.

mejor esclavizar la intimidad a lo ajeno, estampa lo ajeno en la intimidad por coacción. Nos identifica parcialmente con la necesidad que nos reduce a la impotencia y la sumisión instrumental: para mejor esclavizarnos, parece hacernos esclavos de nosotros mismos.

Frente a la extrañeza separada y hostil –cosificadora– del poder, el simpoder cultiva un mito, una imagen arquetípica del bien fundamental que el poder nos hurta: la *fuerza.* No sólo "fuerza" nombra lo que el poder nos quita, sino también aquello que podría quitarnos de encima –de ese encima que parece falsamente dentro– el poder. Precisamente al simpoder le rescata de la pura impotencia su fidelidad a la fuerza; no es que el simpoder posea ya de hecho la fuerza, pues poca fuerza cabe mientras el poder siga reinando efectivamente, sino que contempla la imagen de la fuerza como lo más *real* aunque todavía no se dé. Podemos decir que la impotencia se vuelve fascinada hacia el poder, mientras el simpoder sueña desesperadamente con la fuerza. La impotencia no imagina otra liberación que la conquista del poder: para dejar de ser impotencia quisiera convertirse en poder, sin advertir que *ya* es poder, que no es más que el rostro impotente de la separación que el poder conlleva. En cambio el simpoder confía a la desesperada, pues sólo a la desesperada puede esperar quien no espera nada del poder, en la fuerza que acabará con la dicotomía impotencia/poder. Frente a la extrañeza del poder, la fuerza brota de nuestra intimidad misma: es aquello tan inevitablemente propio que no tendría sentido declararlo "mío", tan de acuerdo con lo que soy que rechaza toda "conciliación" conmigo mismo. Frente a la separación entre la coacción y lo coaccionado con la que el poder nos escinde, la fuerza es lo que esencialmente *reúne,* lo que convoca la dispersión que soy, que sigo siendo, en la tensión más alta, más jubilosamente eficaz: como ocurre en el amor o al interpretar/oír un solo de violín. Frente a la uniformidad que el poder instaura y que borra las diferencias desde fuera, la fuerza potencia toda la diversidad de intensidades y cualidades que caben en la intimidad humana, cuyos límites están muy lejos de haber sido explorados: pero al hacer desaparecer la Ley también borra la fiebre por lo "original" y "excepcional" con que la impotencia se defiende/condena bajo ella. Frente a la necesidad mortal –necesidad de la necesidad, necesidad de la muerte– con que el poder se afirma, la fuerza ocurre de modo plenamente libre, en concatenación de azares ininterpretables, *automáticos,* que crecen espontáneamente hacia lo inmortal. La fuerza es el vigor incorruptible de nuestra intimidad, cuyas más profundas intenciones, plenamente libres y significantes, se reúnen en el ámbito simbólico de lo sagrado.

Tanto el poder como la fuerza pueden suscribir sin vacilar el dictamen de Fausto: "En principio era la acción". Uno y otra aspiran a ejercer esa *libido dominandi* que es una de las tres pasiones malditas para todas las éticas estoicas y cristianas. Pero precisamente su forma de ejercer el dominio es lo que más frontalmente los contrapone. Porque el poder practica un dominio esencialmente coercitivo, basado en la instrumentación de lo dominado, en su conversión en cosa. El momento de obediencia al poder convierte a lo dominado en algo *inerte,* que funciona sin vivir. El pleno rendimiento lo da lo dominado –lo que se ha rendido al poder– como algo muerto, *perinde ac*

cadaver, porque se basa en un acto de aquiescencia a lo exterior, a lo ajeno. No tiene lugar preguntarse si ese acto de aquiescencia o sumisión es voluntario en vez de impuesto, porque toda sumisión a lo ajeno es igualmente enajenadora: cualquier obediencia a un orden trascendente es una muerte parcial aceptada, sólo la obediencia a una ordenación inmanente, nacida de la intimidad, podría conservarse viva y no funcionar como inerte herramienta. Este último es el caso del dominio que ejerce la fuerza, que vivifica lo dominado en lugar de cosificarlo. El ejemplo más claro de este dominio es el practicado por el artista sobre el objeto de su arte y sobre el admirador de la belleza al que se dirige: el dominio de Mozart sobre la armonía enriquece positivamente a la armonía misma y vivifica a quienes le oímos. Se trata de un dominio esencialmente *creador,* como el dominio que aspira a tener el amante sobre su amado (siempre emponzoñado por la tentación del poder, presente como nunca, como siempre, en lo amoroso), como el que se da en la amistad, en el compañerismo o en la solidaridad fraterna cuya abundancia derrota todo cálculo. La relación de dominio que establece la fuerza es siempre recíproca, reversible: la música revierte con dominio arrebatador sobre Mozart, el amor o la fraternidad en que ejerzo mi dominio retornan sobre mí para sumirme en la más viva y jubilosa esclavitud. En la relación de dominio del poder, en cambio, el control se ejerce siempre en un solo sentido: lo dominado presta su calor vital al poder hasta quedar como instrumento inerte en sus manos y el helado espejo sólo le devuelve un vago calorcillo protector semejante a una sentencia temporalmente suspendida, que se vive como impotencia y se paga en muerte necesaria. Quizá lo dicho hasta aquí sirva para aclarar un equívoco que pesa fastidiosamente sobre Nietzsche, quien altamente preconizó la voluntad de dominio de la fuerza y cuya obra tergiversada fue leída después como apología del dominio del poder. Lo más importante es esto: el simpoder renuncia al poder, no al dominio; precisamente renuncia al poder porque quiere el dominio; pero el dominio creador y recíproco de la fuerza.

Hemos tratado de impotencia, de poder, de fuerza y de dominio. Tal es el vocabulario imprescindible para entender a lo que nos referimos cuando hablamos de *simpoder.* Podríamos haberlo resumido todo en dos palabras: muerte, vida. Mejor, vida contra muerte, porque la vida de que nos reclamamos no es sencillamente el término opuesto a muerte, y que como tal la exige y supone en cada mención, sino esa vida apenas intuida que se recrea como derrota de la necesidad de la muerte, esa vida para la que la muerte sería testigo y azar, es decir, sería también vida y no muerte en absoluto, puesto que habría perdido su carácter de ley necesaria y de constituyente irremediable del fundamento de lo real. Pero llega el momento de que afrontemos directamente la noción misma de simpoder. Para empezar, cuando hablo de simpoder me refiero a una actitud ética, es decir, a una elección encaminada a obrar bien y hacerme feliz. Naturalmente, y tal como ocurría en griego clásico *(euprattein),* "obrar bien" y "ser feliz" son dos expresiones para nombrar una misma y sola cosa. La idea de que la virtud puede ser desdichada hubiera encerrado una contradicción para los griegos hasta por lo menos Sócrates, y nace mucho después, cuando se olvidó el verdadero sentido de lo llamado "virtud". En tanto que actitud

ética, el simpoder permite obrar *felizmente, es* decir, adecuadamente, bien: pero para entender esta eficacia hay que contemplarla desde la perspectiva del dominio creado por la fuerza, no según el baremo del dominio que impone el poder. Éste es un punto comprometido en toda discusión política: por falta de una visión precisa de la naturaleza del poder mismo, al que demasiado rápidamente se identifica con una clase, o una determinada organización burocrática, quienes discuten sobre qué sea lo más eficaz en la lucha contra el poder adoptan generalmente la noción de eficacia dictada por el propio poder. En último término, se acaba por creer que lo más eficaz es hacerse con el poder, aunque se deba pagarlo con la consiguiente interiorización de la impotencia: como hemos visto, hacerse con el poder es *hacerse poder,* con lo instrumental. Visto desde la fuerza, este logro eficaz es el más rotundo fracaso, la dimisión incuestionable: querer utilizar las formas de lo necesario para conquistar lo libre, entregarse a la muerte para alcanzar plenamente la vida, es tan erróneo como multiplicar cifras altísimas por cero esperando obtener así otras mayores aún.

El simpoder renuncia a la herramienta más acreditada, la que sirve para todo (desde el punto de vista del poder), la que todo lo convierte en instrumento: la muerte. Se abre en cambio a la fuerza, a lo íntimo, a lo *indelegable* (la gran trampa del poder "democrático" es hacer creer que se puede delegar impunemente lo indelegable, que la separación y la escisión pierden su ponzoña cuando se acatan voluntariamente... en el abusivo supuesto de que el doblegamiento a lo que se presenta como irremediable pueda ser en modo alguno voluntario). El simpoder no es idéntico a la fuerza: aspira más bien a ser una actitud que propicie la aparición de la fuerza. Ni siquiera puede garantizar esa aparición, porque en ella interviene decisivamente el azar. Sólo puntual y esporádicamente puede aparecer la fuerza en el reino del poder y casi siempre mediatizada y neutralizada por el poder mismo. La aspiración del simpoder consiste en crear condiciones negativas ideales para la libre proliferación de la fuerza: limpia de obstáculos el camino. Su objetivo final es extender el dominio basado en la fuerza, no en el poder, a todos los campos de juego posibles de la vida comunitaria. Puede que en este punto se argumente esta objeción: el dominio creador, recíproco, fundado en la reunión y diversificación de lo íntimo, es quizá posible en el arte o el amor, pero no en todo el complejo mundo de relaciones productivas, servicios y distribución de bienes que forman el conjunto de la sociedad. A eso quisiera responder con el siguiente párrafo de Michel Foucault: "Hablar de un 'conjunto de la sociedad' fuera de la única forma en que la conocemos, es soñar a partir de elementos del pasado. Se cree con facilidad que el exigir a las experiencias, a las acciones, a las estrategias y a los proyectos que tengan en cuenta 'al conjunto de la sociedad', es lo mínimo que se les puede exigir, lo mínimo requerido para existir. Yo creo, por el contrario, que es exigirles el máximo; que es, incluso, imponerles una condición imposible, ya que el 'conjunto de la sociedad' funciona precisamente con el fin de que no puedan ni existir, ni triunfar, ni perpetuarse. 'El conjunto de la sociedad' es lo que no hay que tener en cuenta, a menos que se tome como objetivo a destruir. Luego, no quedará sino esperar que no vuelva a producirse nada que se parezca al 'conjunto de

la sociedad'" *(Conversaciones con los radicales*, ed. Kairós, pág. 43). Lo único que puede decirse desde el simpoder es que ni los proyectos ni los logros de la fuerza pueden juzgarse con el baremo del poder. Frente a tantas teorías completas, cerradas, el simpoder no ofrece más que un conjunto de dudas razonables, una articulación de vacilaciones, un descreimiento *activo*. La teoría aquí expuesta aspira a una validez narrativa, no científica: pertenece al lado *épico* de la sabiduría, no al formalismo legislativo. Lo aquí expuesto no es definitivo ni en terminología ni en argumentación (puede exponerse mejor, cualquiera debe intentar exponerlo mejor), pero sí es definitivo en cuanto al irrebasable *experimento ético* al que remite bajo el nombre de simpoder. En último término, he tratado de pergeñar el más general marco teórico de ese movimiento revolucionario al que vagamente se conoce por "anarquía", aunque bajo esta dudosa rúbrica se contengan también modalidades de esa impotencia hiperaguda que no es sino la más alta forma de nostalgia del poder. Habiendo tantas "urgencias" inmediatas, el olímpico remontarse a las estrellas de este pretencioso escrito pasará por teoreticismo impenitente, cuando no por escapismo ante problemas inmediatos que no se es capaz de resolver. En nombre del pensamiento, de la eficacia –virtud– del pensamiento, hay que aceptar, *también*, los vicios del pensamiento: siempre son más estimulantes y remediables que las llagas de la renuncia "práctica" a la teoría o su reducción al cálculo estadístico y la exégesis de textos sagrados. El que trepa con descuidado garbo hacia las inalcanzables estrellas bien puede terminar leyendo en ellas el secreto de ese destino nuestro que, según se dijo, está escrito en los astros.

EL ESTADO COMO PARADIGMA DE PODER

EDUARDO COLOMBO*

"El más grande, es más, el único delito contra el Estado es la anarquía..."
Hegel

"...igualar los hombres, sueño sedicioso... quimera impía y sacrílega..."[5] ¿Qué otro peligro mayor puede amenazar a la dominación y al privilegio si no es la igualdad, condición indispensable a la libertad humana?

La igualdad nos predispone "a considerar con ojos desconfiados toda autoridad"; ella inspira la indocilidad y –decía Tocqueville– "la admiro viéndola depositar en el fondo del espíritu y del corazón de cada hombre esa noción oscura, esa inclinación instintiva que es la independencia política"[6].

Pero el credo liberal, partiendo del individuo autónomo y completo del derecho natural, encuentra rápidamente sus límites estatistas aunque se cubra con el ropaje del "neoanarquismo". Porque la libertad de cada ser humano no es anterior al hecho social, no es una abstracción que encuentra su expansión coartada por otra libertad igual. Los hombres no ceden una parte de su libertad para construir el espacio político de la *polis*; no contratan nada ni nada enajenan por su propia voluntad.

"La tiranía que se pretendía de derecho divino era odiosa, él (Rousseau) la reorganiza y la torna respetable haciéndola derivar del pueblo"[7]. Proudhon no tolera la superchería del Contrato Social y de la Voluntad General.

Bakunin, al definir el principio positivo de la libertad, lo basa sobre la igualdad y la solidaridad colectivas, ya que la libertad (como por otro lado la dominación) es un producto de la actividad social del hombre.

"En suma, el hombre aislado no puede tener conciencia de su libertad. Ser libre, para el hombre, significa ser reconocido y tratado como tal por otro hombre, por todos los hombres que están alrededor." Y Bakunin agrega: "No soy verdaderamente libre, sino cuando todos los seres humanos que están a mi alrededor, hombres y mujeres, son igualmente libres. La libertad de los otros, lejos de ser un límite o la negación de mi libertad, es la condición necesaria y su confirmación. Soy verdaderamente libre sólo gracias a la libertad de los otros... Mi libertad personal, así confirmada por la libertad de todos, se extiende hasta el infinito"[8].

Citar una vez más estos conocidos párrafos puede parecer banal entre anarquistas, pero ellos sintetizan magníficamente ese imbricamiento esencial

---

* Este texto es una contribución presentada al Convenio Internacional de Estudios sobre el Anarquismo, que tuvo lugar en Venecia en septiembre de 1984, y fue publicado en la revista Volontà Nº 3/84. Fue traducido al castellano por la revista Utopía Nº 5, Buenos Aires, 1985.

5 Bossuet, Oraison funèbre, á Henriette de France, Ed. Tallander, París, 1972, pág. 96.

6 Tocqueville, Alexis de. De la Démocratie en Amérique, Ed. Gemin, París, 1951, T. 2, pág. 393.

7 Proudhon, Pierre, Idée générale de la révolution en 19º siècle, Ed. Groupe Fresnes-Antony de la Federation Anarchiste, París, 1979, pág. 96.

8 Bakunin, Mijail, Oeuvres complètes, Ed. Champ libre, París, 1982, Vol. 8, págs. 171/73.

a la teoría anárquica, de la igualdad y de la libertad creadoras del único espacio político en el que la diversidad de los individuos, la desigualdad de fuerzas y talentos, encuentran su complementariedad posible. Argumento que se puede decir con otra fórmula: "(Que) la libertad sin el socialismo es el privilegio y la injusticia; y (que) el socialismo sin la libertad es la esclavitud y la brutalidad"[9].

Cuando el poder político se autonomiza y se organiza en Estado nace una barrera que se hace infranqueable entre la libertad y la igualdad. El *principio del Estado* perpetúa la heteronomía de lo social, sanciona la jerarquía institucional y reproduce la dominación al infinito.

Por esto las críticas constantes desde los orígenes del anarquismo, a partir de Godwin, Proudhon y Bakunin, a la idea liberal del pacto originario o contrato social que funda en derecho la idea de Estado. "Las consecuencias del *contrato* social son en realidad funestas, porque desembocan en la dominación absoluta del Estado"[10].

En la perspectiva liberal individualista, propia de la consolidación ideológica del Estado-nación a partir del siglo XVII, la sociedad es representada como la consecuencia del abandono del "estado de naturaleza" y la construcción consecutiva de un "cuerpo" político autónomo que es al mismo tiempo un principio jerárquico de ordenación institucional; su consecuencia lógica es la disolución de la sociedad en el Estado.

El anarquismo concibe la *instancia política* como formando parte de la sociedad global y postula la posibilidad organizacional de una estructura compleja, conflictual, inacabada, jamás transparente o definitiva, basada sobre la reciprocidad generalizada y la autonomía del sujeto de la acción, y no sobre una parcelación y distribución del Poder.

La anarquía es una figura, un principio organizativo, un modo de representación de lo político. El Estado es un principio diferente y opuesto. El Estado es, fundamentalmente, un paradigma de estructuración jerárquica de la sociedad, necesario e irreductible en el espacio del *poder político* o dominación, porque este espacio es construido a partir de la expropiación que efectúa una parte de la sociedad sobre la capacidad global que tiene todo grupo humano de definir modos de relación, normas, costumbres, códigos, instituciones, capacidad que hemos llamado simbólico-instituyente y que es lo propio, lo que define y constituye el nivel humano de integración social. Esta expropiación no es necesaria ni exclusivamente un acto de fuerza; ella contiene y exige el postulado de la *obligación política* o deber de obediencia.

En realidad, pensamos, hay dos aspectos diferentes del Estado que se encuentran fuertemente anudados como fundidos o confundidos en la noción que el hombre moderno tiene de Leviatán.

Uno de estos aspectos está constituido por lo que hasta aquí hemos llamado el "principio del Estado", principio que incluye la *dominación* y su

9 Bakunin, Mijail, "Propositions motiveé au Comité Central de la Ligue de la Paix et de la Liberté", Ginebra, 1867. Federalisme, socialisme et antiteologisme, Oeuvres, Stock, París, 1895-1950, Vol. 1, pág. 96.
10 Ibidem, pág. 174.

núcleo específico de comando/obediencia como forma ineluctable de lo político; organización jerárquica del poder presentada al interior del mismo discurso que constituye el Estado como principio o paradigma, como necesaria a la integración de las sociedades complejas.

En la perspectiva actual de la filosofía política, con la sola y honorable excepción del anarquismo, la *instancia política* en su totalidad es considerada como dependiente de este principio.

El otro aspecto a considerar se refiere a la composición y desarrollo de las estructuras "empíricas" que conforman un Estado en cada situación histórica particular. Es decir, las instituciones que forman los Estados nacionales, Estados que ocupan un territorio delimitado, controlan una población grande o pequeña y poseen una organización política y un sistema ideológico de legitimación que dentro del modelo genérico del Estado moderno les es propio.

Utilizando de manera conveniente los dos contenidos semánticos que venimos de señalar, y en función de las necesidades de la demostración, el discurso social vigente construye el Estado como un concepto unificado y coherente de la teoría política dominante.

EL NACIMIENTO DEL ESTADO

Veamos ahora, en un rápido y somero esbozo, algunos de los rasgos generales del nacimiento del Estado moderno, ya que, a pesar de las diferencias geográficas, políticas y socioeconómicas de los diferentes regímenes, los Estados nacionales se conforman al esquema creado en Europa entre el 1100 y el 1600[11].

En general hay acuerdo para considerar que los orígenes históricos del Estado se encuentran en una particular institucionalización del poder político que se desarrolla a la sombra del conflicto que en el seno de la cristiandad occidental mantienen el Papado y el Imperio. El poder político en el Medioevo central (del siglo X al XIII)[12] se encuentra fragmentado y disperso; la feudalidad se presenta como una multiplicidad abigarrada de reinos, señoríos, dominios de la Iglesia, vicariatos del Imperio, ciudades independientes, principados en lucha constante por imponer o defender algún tipo de soberanía sobre tierras, bienes y vasallos. A partir del siglo XII el Papado reconoce la soberanía en el orden temporal a príncipes que se separan del Imperio. Y avisados juristas sicilianos y franceses preparan la fórmula definitiva: *rex in regno suo estimperator*. Primeros signos de lo que con el correr del tiempo llegará a ser el Estado nacional[13].

Hablar de los orígenes históricos del Estado nos permite prestar atención al hecho de que la palabra que lo designa, derivada en las lenguas europeas latinas o germánicas, del latín *status*[14] ha encontrado su sentido actual al final del largo proceso de gestación de las instituciones e imágenes que

11 Strayer, Joseph R., Les origines médiévales de l'État., Payot, París, 1979, pág. 26.
12 Le Goff, Jacques, La Civilization de l'Occident médiéval, Ed. Flammarion, 1982.
13 Guenée, Bernard, L' Occident aux XIV et XV siècles, Ed. PUF, París, 1971.
14 Volontà Nº 4/1983. Colombo, Eduardo. Lettere: Lo Stato.

conforman el Estado moderno. Es en los siglos XIV y XV que la palabra status ("état", "stato") se carga con significados ligados con el gobierno y se transforma en sinónimo de *potestas, régimen, gubernatio.* Generalmente se reconoce a Maquiavelo como el "constructor del objeto político moderno" y en su obra el término *Stato* es utilizado "con referencias a lo que, después de él, será reconocido como rasgo característico- esencial del Estado, vale decir, una organización dotada de la capacidad de ejercer y controlar el uso de la fuerza sobre un pueblo determinado y en un territorio dado"[15]. Pero dar, en todo texto anterior a 1500, la traducción de Estado a términos como *polis*, *res publica*, *civitas*, *regnun*, significa transportar a la interpretación del pasado algunas de las líneas duras o ideas fuerza del pensamiento político contemporáneo, como ser: la sobredeterminación de lo social por la autonomización de la instancia política en su forma Estado y la idea que le es dependiente, aunque no sea habitualmente formulada, de la ineluctabilidad del poder político o dominación.

Las grandes organizaciones políticas anteriores a la aparición del Estado que dejaron su traza en la historia son generalmente agrupadas en tres categorías: la ciudad griega, el reino y el imperio.

Los imperios ocupaban grandes extensiones territoriales como el Imperio Romano, que conoció su máxima expansión en el siglo II, o el Imperio Qing (Ts'ing) de la dinastía Sinomanchú, que en el siglo XVIII englobaba doce millones de kilómetros cuadrados (dos millones más que la República Popular de China), estaban fuertemente centralizados y dominaban a las poblaciones sometidas por la fuerza de las armas; sus fronteras se erigían frente al caos y la barbarie exteriores al "orden del mundo" conocido. Pero si bien algunos imperios, como el Romano, desarrollaron un aparato administrativo de primer orden y un sistema jurídico bien integrado, la cohesión del sistema fue siempre baja, no logrando integrar y hacer participar en el proceso político más que a una parte muy reducida de la población, de lo que resultaba una falta total de sentimientos de lealtad o pertenencia al centro imperial.

La polis griega nos proporciona el ejemplo contrario: límites espaciales reducidos y población limitada, alta cohesión interna y fuerte participación política, de lo que resulta un sentimiento definido de identidad comunitaria. Regida por leyes *(nomoi),* reconociendo la soberanía de la asamblea – desde el siglo VII a. C. probablemente, aparecen fórmulas como "la ciudad decidió", o más tarde, "quiso el pueblo que..."– y la igualdad de sus miembros, *la polis* se enfrenta al problema de sus límites y de sus excluidos: las mujeres, los extranjeros, los esclavos.

Aun reclamando la invención de *la política*, la ciudad griega está muy lejos del modelo estatal moderno; no existe en ella la autonomización de la instancia política con respecto a la religiosa: la definición mínima de la ciudad se concentra en un lugar junto al *ágora*, donde se encuentra la sala

15 Passerin D'Entreves, A., La Notion d'Etat, Ed. Sirey, París, 1969, pág. 42.

del Consejo, "el prítaneo", donde se conserva "un fuego común que es el corazón de la ciudad, en sentido político y religioso *pro-indiviso"*[16].

No hay tampoco una clara separación entre sistema político y "système de parenté", y las relaciones políticas no son universalistas, estando limitadas a un número reducido de "ciudadanos"[17].

El reino como forma de organización política era en la alta Edad Media la estructura más común en Europa occidental y era también la perfecta antítesis del Estado moderno, ya que se fundaba sobre la lealtad hacia algunas personas, y no sobre bases abstractas e instituciones más o menos duraderas. Un reino reunía las poblaciones que aceptaban a un cierto individuo como rey o que reconocían el derecho hereditario de una familia a reinar, pero el espacio territorial, por ejemplo, fundamental al Estado-nación, les era indiferente: el reino de los visigodos se desplazó en algunas generaciones del Báltico al Mar Negro y luego al golfo de Gascuña[18].

¿Cuáles son entonces las primeras instituciones, los gérmenes del Estado moderno? La respuesta es conocida: el Estado nace con los impuestos y la guerra. Pero la historia ha sido seguramente más matizada e interesante. Según la opinión de Strayer, las primeras instituciones permanentes de Europa occidental concernían a los asuntos interiores del reino, fundamentalmente la justicia y las finanzas.

La guerra era un asunto demasiado oneroso para las pequeñas unidades políticas, cuyos soberanos no podían formar un ejército numeroso ni mantenerlo por largos meses. No es que los reyes no hubieran pensado en la obligación militar para todos, en la leva o en la conscripción obligatoria. Así, en Inglaterra, en nombre de la fidelidad que todo sujeto le debía, el rey proclamó en los estatutos de Winchester (1285) que en caso de necesidad los hombres válidos de 15 a 60 años debían presentarse a combatir con el armamento que su fortuna exigía. Algunos años más tarde, Philippe le Bel impuso el principio de la leva en masa (o "arrière-ban")[19]. De esta manera, en los primeros años del siglo XIV, en Inglaterra como en Francia, fue sentada la idea de un ejército nacional. En la práctica las cosas no marcharon, ya que las poblaciones no se sentían directamente implicadas ni suficientemente ligadas por un vínculo de lealtad con el reino y trataban de escapar masivamente a la obligación militar, sin olvidar el privilegio tradicional de la nobleza a la utilización de las armas, opuesto al trabajo plebeyo, que agregaba una contradicción más.

Por el contrario, la cuestión de los impuestos se desarrolló sobre bases sólidas. El poder de un príncipe en el Medioevo dependía en gran parte de la importancia de sus dominios y, dado que sus tierras estaban parceladas y separadas unas de otras, los derechos de peaje, así como otros derechos feudales, había que compartirlos con los miembros de la aristocracia y era difícil saber cuáles eran los ingresos.

16 Genet, Louis, Droit et Institutions en Grèce antique, Ed. Flammarion, París, 1982, pág. 269.
17 Badie, B. y Birnbaum, P., Sociologie de l'État, Ed. Grasset et Frasquelle, París, pág. 79.
18 Strayer, Joseph, op. cit., pág. 27.
19 Guenée, Bernard, op. cit., pág. 208.

Es así que los primeros funcionarios permanentes fueron los administradores de dominios que centralizaban las ganancias dispersas en diferentes territorios, las registraban y llevaban la contabilidad[20]. Pero fue la invención de nuevos tipos de impuestos la que contribuyó a dar forma al naciente Estadonación. Primeramente, los impuestos indirectos como la "gabela de la sal" y los derechos de aduana; este último, por ejemplo, fue decidido en 1274 por la pequeña república de Génova, que hizo pagar un precio de dos *deniers por livra* por todo producto importado o exportado. En 1275 es Eduardo I de Inglaterra quien impone a la lana un impuesto de aduana y en 1277 Philippe III prohíbe la exportación fuera de Francia de la lana y de otras mercaderías. "Estas tres deliberaciones, dice Bernard Guenée, tienen en común el hecho de ser concomitantes, de ser de distinta naturaleza respecto de los viejos derechos sobre la circulación de las mercaderías conocidas en el mundo feudal y de signar la primera aparición de los jóvenes Estados en sus fronteras"[21].

Sin embargo, son probablemente los impuestos directos los que produjeron cambios fundamentales, ya que las instituciones representativas, por un lado, y, por el otro, exigieron que se contaran los bienes de cada habitante.

Sólo a fines del siglo XV todos los Estados de Occidente lograron imponer el moderno impuesto directo a los pueblos que controlaban, resolviendo dos dificultades mayores: la primera fue la oposición popular, ya que la contribución directa y universal requiere un cierto consentimiento, y este paso decisivo en la construcción del Estado nacional fue dado por el traslado de las lealtades primarias del grupo, la ciudad, el país, al Estado-nación, traslado concomitante con el reconocimiento de una autoridad suprema y abstracta capaz de decidir en última instancia. Es en este sentido que hay que evaluar la evolución de los "estados generales" y del Parlamento.

En época de crisis los príncipes se vieron obligados a consultar las asambleas representativas o *parlamentun* para obtener la ayuda financiera que les era necesaria. A mediados del siglo XIV un impuesto directo no podía ser exigido si no era en caso de necesidad y con el consentimiento de representantes del país, Parlamento o estados.

La segunda dificultad que encontraron los gobiernos fue la de conocer o estimar el capital o los ingresos de las personas o, más simplemente, la de contar el número de "feux du royaume". Primeramente apareció la *estima*, en Pisa en 1162, que consistía en hacer pagar el impuesto directo no uniformemente sobre cada "hogar", sino proporcionalmente sobre una estimación inscrita en un registro. Luego el *cadastro* en Italia y en Francia; el "porcentaje" en Inglaterra, a partir de 1300, consentido por el Parlamento, etcétera.

El desarrollo del impuesto llevó a precisar y centralizar las técnicas administrativas y a la creación de un cuerpo especializado de funcionarios.

20 Strayer, J., op. cit., pág. 47.
21 Guenée, B., op. cit., pág. 168.

La administración de la justicia, llamada también a aportar su contribución a la construcción del Estado, suministró, en el origen, una parte de las ganancias locales; la mayoría de los delitos eran pasibles de multas y fueron los mismos agentes del poder los que recolectaban los fondos y que administraban la justicia. Poco a poco los soberanos comprendieron que la justicia podía ser también pretexto para la extensión de su poder y la afirmación de su autoridad. Reservando los crímenes mayores, tales como el asesinato, a los tribunales reales, el soberano obtenía la posibilidad de intervenir sobre territorios donde él no poseía ninguna tierra y donde no tenía ningún derecho de jurisdicción local.

Para terminar con estas someras indicaciones sobre las instituciones que formaron el Estado nacional moderno diremos que "los dos pilares del Estado medieval eran el Tesoro y la Alta Corte", que en ese momento de la historia de Occidente comienzan a formarse cuerpos de funcionarios especializados que aseguran la regularidad de las gestiones administrativas y de su registro y archivo, y que conjuntamente aparece un organismo de coordinación central: la cancillería[22].

Podemos decir entonces que al final del Medioevo todos los elementos que constituyen el Estado moderno han completado su lenta formación. Los signos primeros que lo anunciaron fueron una cierta permanencia de la unidad política, tanto en el espacio como en el tiempo las condiciones de su emergencia fueron obtenidas con el establecimiento de instituciones impersonales y diferenciadas; la etapa decisiva fue franqueada con el reconocimiento de "la necesidad de una autoridad suprema", dice Strayer, lo que configura una situación totalmente diferente de la simple existencia de un monopolio del poder ejerciéndose de hecho.

De esta última afirmación nos ocuparemos a continuación, pero antes digamos que el Estado-nación no se impuso fácilmente y que las tendencias opuestas de tipo comunalista y federalista le hicieron larga guerra. Pierre Kropotkin, en su conocido opúsculo *L'État, son rôle historique,* sitúa el nacimiento del Estado en el siglo XVI, una fecha un tanto tardía pero que tiene en cuenta que la consolidación de la forma institucional estatal fue a la par con las grandes insurrecciones paisanas y milenaristas.

Como dice Guenée, "las sociedades políticas de los Estados occidentales en los siglos XIV y XV son casi siempre sociedades de privilegiados, en las cuales la masa de ciudadanos y de campesinos no tiene normalmente lugar"[23]. Las insurrecciones de las masas rurales y de los pobres de la ciudad son violentas y duraderas. La rebelión en Flandres Maritime se extiende entre 1323 y 1328; a su turno se sublevan Toulouse, en 1322, Cahors, en 1336, la Jacquerie estalla en 1358 y "más de cien mil villanos dejaron la azada por la pica; las chozas habían ardido demasiado, ahora les tocaba a los castillos"[24]. Ya Italia había visto la sublevación en Roma (1347) y en Siena (1355), y en Inglaterra el movimiento insurreccional sacude los cimientos

22 Strayer, J., op. cit., pág. 53/54.
23 Guenée, B., op. cit., pág. 269.
24 Henri Martin, citado en La Jacquerie, de Maurice Dommanget, Ed. Maspero, París, 1971, pág. 12.

del orden social en 1381, influido por las ideas de igualdad y de propiedad común de Wyclif y por la acción profética de John Ball, que predica: “Buena gente, las cosas no pueden y no podrán andar bien en Inglaterra hasta que todos los bienes estén en común y hasta que no seamos más villanos ni gentilhombres, hasta que no estemos todos unidos”[25]. En los siglos XV y XVI la rebelión se radicaliza y, al influjo de la herejía secularizada, se vuelve “política”, envolviendo en un mismo movimiento la Iglesia y el Estado. Así, la inmensa revuelta hussita en Bohemia se enciende en 1419 acrecentando inmediatamente el poder de las guildas de artesanos que organizan el movimiento en Praga, dándole el contenido revolucionario de su ala extrema –Taborita–, calificada generalmente de “anarcocomunista”. Los taboritas reclutaron sus fuerzas entre los obreros no calificados, los pobres y los excluidos de la ciudad, pero fue su penetración profunda en la población rural lo que les dio su notable capacidad de movilización social. El movimiento taborita fue prácticamente destruido en la batalla de Lipan, en 1434, por un ejército compuesto por utraquistas de Bohemia, es decir, por el ala moderada de los hussitas.

Con el mismo espíritu, la rebelión retoma las armas en 1515 en Alemania con la Guerra de los Campesinos, con la agitación de Tomas Muntzer, y posteriormente con los anabaptistas, cubriendo el período hasta 1535.

Las insurrecciones continuaron y no han terminado todavía, pero a fines del siglo XVI el Estado-nación está ya en pie y va a adueñarse del mundo.

EL PRINCIPIO METAFÍSICO DEL ESTADO

A cuatro siglos de distancia, en el año orwelliano de 1984, nos preguntamos: ¿cómo puede funcionar un Estado? ¿Qué es lo que da su coherencia a ese modelo, a esa idea estructurante del espacio social que nació en pleno Medioevo como producto involuntario de una “siniestra conspiración clerical”? ¿Cómo pudieron franquear la “etapa decisiva” de que habla Strayer esos tres conjurados del Occidente cristiano: el cura, el jefe militar y el juez romano?

Para tratar de responder a estas preguntas es necesario comprender que la institucionalización del poder en *su forma Estado* articula, a nivel del *imaginario social*, un sistema de ideas de legitimación que permiten la reproducción de ese mismo poder político o dominación sobre la base de una *estructura inconscien*te de participación.

La forma política del poder que aparece al fin del Medioevo consigue reunir el sentimiento de lealtad primaria, que estaba dirigido anteriormente al grupo inmediato, con la idea de “soberanía absoluta” de un conjunto institucional abstracto e impersonal.

Este conjunto o cuerpo institucional tiene las características de constituirse como *unidad*, unificando al mismo tiempo la totalidad del espacio político de la sociedad, de identificar su acción con la ley y de expresarse mediante mecanismos de interdicción y de sanción.

25 Cohn, Norman, Les fanatiques de l’Apocalypse, Ed. Payot, París, 1983, pág. 217.

En esta perspectiva, el Estado moderno comienza a existir realmente cuando adquiere la capacidad de hacerse reconocer sin necesidad de recurrir a la fuerza en acto o a la amenaza de la fuerza. Una vez constituida, la noción de Estado va asociada con la idea de una potencia imperativa y superior a la voluntad individual e implica la obligación de someterse a las decisiones del poder político. Este deber de obediencia u *obligación política*, que inspiró a La Boétie y asombraba a Hume[26], está estrechamente ligado con una *teoría de la legitimidad* del poder. El Estado no es un tirano pasional y caprichoso, es una entidad abstracta, “racional”, de una racionalidad instrumental sujeta al logro de sus fines, encuadrada por la ley y el derecho. Pero la ley está hecha por los hombres para producir efectos sociales, ella es un producto del poder político. Asimilar la legalidad y el Estado es una tautología propia del poder que legitima todo lo que toca.

El incipiente Estado medieval se nutre del derecho romano, pero de un derecho interpretado y corregido por los papas. Dos concepciones “legitimantes” del origen del poder se disputan la hegemonía en la Alta Edad Media. La primera, cronológicamente la más antigua, hace derivar el poder político de la voluntad popular, de “abajo”, de la base. De esta manera se gobernaban las tribus germánicas al elegir un jefe militar o un rey, y la consecuencia práctica era la admisión del *derecho* de *resistencia*. La segunda afirmaba que todo poder deriva de Dios o, más concretamente, del emperador, como en la doctrina cesaropapista del Imperio de Oriente; en todo caso, viene de “arriba”, del ser supremo fuente de todo poder terrenal. A partir del siglo IV, gracias al decreto de los emperadores Valentiniano II, Graziano y Teodosio, por el cual el cristianismo es proclamado la religión del Imperio, el Papado y la Iglesia van, poco a poco, a asumir el gobierno político. Con el triunfo de la Iglesia Romana advienen dos consecuencias fundamentales: una es que por casi un milenio no tiene expresión pública una teoría del poder “de abajo” y otra es que toda relación política va a ser presentada bajo un ropaje jurídico.

“Para los creadores de la cristiandad latina y de su patrimonio dogmático las relaciones entre Dios y el hombre se configuraban como relaciones jurídicas, concebidas según el esquema de derechos y obligaciones e insertas en el marco de una concepción jurídica del tipo romano”[27].

Nuestro lenguaje actual nos lleva a hablar de las “relaciones políticas” como si fueran disociables y autónomas las diferentes categorías que nos son familiares: económicas, políticas, morales, religiosas, sociales. Pero el mundo cristiano era una unidad totalizante y no imaginaba que religión y política pudieran considerarse como esferas distintas. En aquel contexto de los primeros siglos del cristianismo, la inserción del comportamiento humano en el molde de la ley fue una insidiosa e importante conquista de la Iglesia de Roma.

26 De La Boétie, Etienne, El discurso de la servidumbre voluntaria. Hume, David, Des premiers principes du gouvernement.

27 Ullman, Walter, Il pensiero politico del Medioevo, Ed. Laterza, Roma, 1984, pág. 15.

Determinante para esta empresa fue, según Ullman[28], la traducción latina del texto hebreo y griego de la Biblia hecha por San Gerónimo, la Vulgata, que acentuaba los elementos jurídicos del Antiguo Testamento y que restituía, en un estilo propio del derecho romano, todo cuanto concerniese a conceptos que podríamos llamar políticos. Así, el Papado elaboró una teoría política sobre la hegemonía de la Iglesia Romana a partir del siglo V que culminó "en forma absolutamente coherente con la concepción teocéntrica en la elevación del pontífice a la posición de monarca"[29].

Como no es posible seguir ni siquiera de una manera medianamente coherente en la historia de Occidente las ideas que conformaron, en el seno de un imaginario social en permanente evolución, el "principio metafísico del Estado moderno", nos limitaremos a señalar ciertos hitos que nos parecen sustanciales. En la teoría política del Papado medieval podemos aislar tres antecedentes de peso. Ante todo, retengamos la distinción fundamental que establece el papa León I (440-461), apoyándose en el derecho romano, entre la función monárquica del pontífice y la persona que la detenta, permitiendo así la continuidad abstracta e institucional del poder y de la legitimidad de decretos, leyes y actos de gobierno. Segundo, la idea clave del Estado fue expresada también, y en términos políticos, por el papa León al afirmar la *plenitudo potestatis,* idea que al ser retomada en el siglo XIII conformará el concepto de *soberanía*. Y en tercer lugar, dos postulaciones políticas que van juntas: una fue la invención de la *teoría jerárquica* por la cual el poder se ramifica haciendo que todo grado dependa del superior inmediato, y por lo tanto, como el poder "desciende", la obligación de obediencia se confirma en cada tramo de la escala. La otra, la idea de que el que está abajo de la escala, la mayoría, el pueblo, debe ser tratado como un individuo menor que tiene necesidad de ser cuidado y dirigido.

El derecho romano vuelve al primer plano de la reflexión política en la segunda mitad del siglo XI con el redescubrimiento del Código de Justiniano. Pero ahora la teoría papal va a ser fuertemente corregida por la importancia creciente de las corporaciones, que imponen de nuevo el reconocimiento de una legitimación del poder que viene de "abajo", es decir que el consentimiento de la comunidad puede ser requerido para validar una ley. Se inventa entonces la "ficción" de la representación que encarna la voluntad colectiva de las asambleas deliberativas o Parlamentos, tanto eclesiásticos como seculares.

Esta evolución al fin del Medioevo dará lugar a una noción capital, la de un poder abstracto y normativo depositado en la regla jurídica y que se impone de la misma manera a los súbditos que al gobierno. Así, cualquiera sea la "fuente" del poder, el pueblo o el príncipe, comienza con existir una *suma potestas*, un poder supremo que no está ligado en teoría con ninguna institución particular ni con la comunidad ni con la asamblea ni con el gobierno. El embrión del Estado, la idea de un cuerpo político poseedor de

28 Ullman, W., op. cit. Tomamos la información sobre los primeros siglos del Papado de este importante trabajo sobre el origen de la Iglesia medieval y del pensamiento político.
29 Ullman, W., op. cit., pág. 17.

la *soberanía* absoluta, comienza a existir. El siglo XIII no es capaz de formularlo todavía, pero comienza a vincular el poder supremo con los límites de un reino y de un territorio. Con el desmembramiento de la *res publica christiana* cada reino reivindica la totalidad de la *potesta* del Imperio. Y cada rey, la majestad del emperador. Al mismo tiempo van creándose las estructuras político-sociales e institucionales que hacen posible el nuevo poder, en un proceso lento y turbulento que culmina con la impronta jacobina de la Revolución Francesa.

El viraje fundamental al mundo moderno y al Estado que lo representa se efectúa en el siglo XVI. En 1567 Jean Bodin formula en los *Six Livres de la République* la teoría de la soberanía que debe ser absoluta, única y perpetua. La soberanía de la república está depositada en el príncipe, pero si el príncipe hace su capricho es la república soberana la que deja de existir. La soberanía absoluta no es arbitraria.

En Bodin hay todavía relentes del viejo tiempo; en realidad Maquiavelo, algunos años antes, había abierto el camino de la construcción del "objeto político" moderno. Maquiavelo describe la lucha por la conquista del poder y su conservación como dependiente de la acción humana mediante la utilización de la fuerza y la astucia. El lugar social en el que el poder ejerce ya no está protegido ni por el simbolismo religioso que recubre hasta el siglo XV la coherencia de la dominación, ni por la racionalidad abstracta del Estado que no se ha consolidado todavía. En Maquiavelo es la *lógica de la acción política* la que determina y legitima la institucionalización del poder y la que obliga al mando y a la obediencia.

Con la obra del secretario florentino el terreno está despejado y Leviatán puede desplegar todas sus posibilidades. Han pasado casi cuarenta años desde la época en que fue escrito *El Príncipe* (1513) y el Estado-nación ha adquirido definitivamente su forma moderna. Hobbes escribió *De Cive* en 1642 y *Leviatán* en 1651. Si Maquiavelo miraba el poder desde el punto de vista de la gente de la acción, el príncipe o el rebelde, Hobbes invierte la perspectiva: "Yo no hablo de los hombres, sino, en abstracto, de la sede del poder (al igual que aquellas criaturas simples e imparciales que en el capitolio romano defendían con su griterío a los que allí se hallaban, no por lo que eran, sino porque allí estaban"[30]. Y la lógica del poder no es ya la lógica de la situación en la que los hombres se encuentran, sino la *lógica de la institución política* a la que los hombres se someten.

Leviatán funda en derecho la sociedad civil al abolir el "estado de naturaleza", pero Leviatán es un "dios mortal", un ser artificial creado por los hombres para escapar del miedo de la muerte violenta en manos de otros hombres. El cuerpo político que nace con el *contrato* es "algo más que consentimiento o concordia; es una unidad real (...) instituida por pacto de cada hombre con los demás", y el poder que resulta debe ser suficiente para protegerlos. Y este poder es suficiente sólo en la medida en que reciba tanto poder y fuerza como para formar, por el terror que inspira, la voluntad de todos y para asegurar la paz al interior y crear una ayuda mutua contra los

30 Citado por A. Passerin d'Entreves, op. cit., pág. 134.

enemigos del exterior[31]. Toda tentativa de poner límites al poder absoluto de Leviatán significaría destruir la legitimidad del pacto que lo instituye. Según los principios de Hobbes, "el cuerpo político no puede tener existencia separada del soberano que, dándole la unidad, le da también, por así decir, el ser"[32]. De la manera hobbesiana de concebir un único contrato que funda al mismo tiempo el poder soberano y la sociedad civil y no la teoría de los dos contratos (*pactum societatis/pactum subjectionis*) más antigua, se desprende como consecuencia que la ley fundamental de todo Estado es la *obligación política* o deber de obediencia.

Hobbes es el filósofo del poder político; con él el Estado moderno, abstracto, racional y "ateo", es decir, sin una legitimación trascendente, adquiere la dimensión imaginaria que le es propia. "El mito que Hobbes ha creado es tan potente y tan provocativo que obsesiona todavía a nuestros espíritus y nuestros corazones. Si algo ha signado, de una vez por todas, el nacimiento del Estado moderno, es este mito", afirma, con acierto, un autor contemporáneo[33].

Sería injusto, sin embargo, dejar a Hobbes solo en medio del siglo XVII y más injusto aún no ver que el pensamiento que institucionaliza el poder soberano sobre el terreno de la Razón está ya trabajado por la fuerza corrosiva de la libertad humana y la rebeldía social. Hobbes escribió en tiempos de guerra civil y de revolución. La aristocracia, interesada defensora de la realeza, consideraba que Thomas Hobbes no valía más que un Nivelador por la fe que profesaba en la igualdad de los hombres[34] y todo un mundo de "vulgares y profanos" se había puesto a soñar "de utopía y de libertad ilimitada", posibilitando que un radical como Winstanley escribiera en 1650: "La Ley... no es otra cosa que la voluntad declarada de los conquistadores sobre la forma en que quieren que sus súbditos sean gobernados"[35].

No es seguro que Locke haya tomado la mínima inspiración en el *Digger* Winstanley, pero, perseguido y exiliado en Amsterdam, piensa en el derecho de resistencia y se empeña en corregir Leviatán. En 1690 aparecieron los *Deux traités du Gouvernement civil* y si bien el derecho de resistencia es explícitamente reconocido, ya que es el *consentimiento* el que empeña a comprometer a los individuos en el cuerpo político, este consentimiento implica al mismo tiempo un acto de confianza, un *trust*, en la institución política y, como sujetos de un cuerpo político constituido, todos están ligados por el *deber de obediencia* cívica que no conoce excusas. John Locke escribió en el capítulo VII, *De la sociedad política o civil:* "Se encuentra una sociedad política sólo donde cada uno de sus miembros se ha despojado de su poder natural y lo ha puesto en manos de la sociedad... Con este medio, estando excluido todo juicio de los particulares, la *sociedad*

31 Leviatán, Parte II, cap. 17, pág. 141 de la traducción española. Ed. Fondo de Cultura Económica, México, 1940.
32 Manent, P. Naissances de la Politique Moderne, E. Payot, París, 1977, pág. 66.
33 Passerin d'Entreves. A., op. cit., pág. 131.
34 Hill, Christopher, Le monde à l'envers. Ed. Payot, París, 1977, pág. 301.
35 Citado por Hill, op. cit., pág. 210.

adquiere el derecho de soberanía..."[36]. David Hume hace figura de excepción a mediados del siglo XVIII criticando la idea de *contrato* como legitimación del poder político sobre la base de su irrealidad histórica, primero, y, luego, del absurdo lógico de hacer derivar de una convención primitiva la obligación de sumisión, ya que sería bien difícil de responder a la pregunta "¿por qué debemos respetar nuestra palabra?".

En el pensamiento de Hume el deber político de obediencia se explica por la existencia del hecho social mismo; si queremos buscar la legitimidad del poder en sus orígenes, no encontraremos más que la usurpación y la violencia, y si emprendemos un examen atento, veremos que la posesión y la propiedad se muestran en un momento o en otro fundadas sobre el fraude y la injusticia. *(Del Contrato Primitivo,* 1752.) Lo que no le impide concluir que "se debe considerar que, siendo la obediencia nuestro deber en el curso ordinario de las cosas, no se podrá inculcarla bastante..." *(De l'obeissance passive,* 1752)[37].

Por la misma época, la imaginación de Rousseau inventa la "Voluntad General", ficción temible que sanciona, como resultado del *pacto social*, "la alienación total de cada asociado con todos sus derechos a toda la comunidad"[38], ya que el pacto original se reduce a los términos siguientes: "Cada uno de nosotros pone en común su persona y su poder bajo la suprema dirección de la voluntad general".

La consecuencia estaba prevista en la estructura mítica del poder: el destino es la repetición del oráculo. Entonces, "el pacto social... encierra tácitamente este empeño... quienquiera se niegue a obedecer la voluntad general será obligado a ello por todo el cuerpo..."[39].

En un cierto sentido, Rousseau cierra el ciclo en el que se constituye la idea metafísica del Estado moderno fundando explícitamente el deber de obediencia política, no sobre la seguridad y el orden social, sino sobre la libertad individual. "El hombre ha nacido libre y, sin embargo, por todas partes se encuentra encadenado", exclama el "citoyen de Genève". ¿Qué puede legitimar esta situación? El pacto social que, aliando el derecho y la fuerza, deposita en el Estado la soberanía, la razón suprema, la *suma potestas.*

En realidad, el proceso que estamos analizando, la formación del Estado, culmina once años después de la muerte de Rousseau, con la Revolución Francesa y el traslado de la soberanía popular a la *nación* bajo la influencia jacobina. Pero la gran Revolución no fue, o no fue solamente, una revolución burguesa; la presión radical de la "sans-culotterie" puso las bases de una crítica insurreccional del poder. Varlet, *l'enragé*, escribe: "¿Qué mostruosidad social, qué obra maestra del maquiavelismo, en efecto, es este gobierno revolucionario? Para todo ser que razone, gobierno y revolución son incompatibles" [40]. Y agrega: "El soberano debe presidir constantemente

36 Locke, John. Traité du Gouvernement Civil, Ed. Flammarion, París, 1984, pág. 241.
37 Hume, David. Cahiers pour l'analyse, Nº 6, París, pág. 98.
38 Rousseau, Jean Jacques, Du Contrat Social, Ed. Gallimard, París, 1964. Vol. III, pág. 360.
39 Ídem, pág. 364.
40 Harmel, Claude. Histoire de l'Anarchie. Ed. Champ Libre, París, 1984, pág. 85.

el cuerpo social. No desea en absoluto ser representado". "Tal es –dice Harmel–, la conclusión y esa conclusión es anarquista: la revolución debe hacerse por medio de la acción directa del pueblo, sin delegación de la voluntad popular a ninguna autoridad, por popular que parezca y por provisoria que se quiera o diga"[41].

Al terminar el siglo XVIII la crítica anarquista del Estado da sus primeros pasos. William Godwin, en su *Justice Politique* (1793), denuncia el contrato social que permite fundar la autonomía de la instancia política y somete la razón individual a la razón de Estado. Luego, Proudhon y, como ya hemos dicho, más tarde Bakunin, atacarán la idea del contrato y sobre todo la formulación roussoniana, pero por el momento volvamos al Estado, que es nuestro objeto actual.

LA ESTRUCTURA DE LA DOMINACIÓN

De nuestra lectura de la historia institucional y de la historia de la filosofía política del Estado resulta con claridad meridiana, pensamos, que el Estado existente, real e institucional, no es reductible a la organización o al conjunto de los "aparatos de Estado" que lo componen: el gobierno, la administración, el ejército, la policía, la escuela, etc., ni a la continuidad institucional en el tiempo. Para existir el Estado exige la organización del mundo social y político sobre su propio modelo o paradigma: el paradigma del Estado, que a su vez supone una cierta idea del poder como su causa. Como dice Manent analizando *Leviatán*: "La definición de Hobbes es real o, mejor dicho, genética, creadora: lo existente, lo real de lo que aquí se trata, es lo que ha sido creado en virtud y por medio del proceso mental y voluntario del cual la definición no es más que un resumen"[42].

Por esto la dificultad de encontrar una definición satisfactoria del Estado. Al reconocer la dificultad, Strayer agrega: "El Estado existe esencialmente en el corazón y en el espíritu de sus ciudadanos; si ellos no creyeran en su existencia ningún ejercicio lógico podría darle vida"[43]. La *creencia,* argumento de base que sacraliza la credibilidad del contrato, la liturgia del consenso, la legitimidad del monopolio de la coerción. "¿El Estado? Creo porque es absurdo. Creo porque no puedo saber. De lo que se desprende... que la posición anarquista no deriva de la ignorancia, sino del descreimiento"[44]. Así se expresa Louis Sala-Molins. Y G. Burdeau escribe en la *Encyclopaedia Universalis:* "El Estado es una idea...; existe sólo porque es pensado. Es en la razón de ser de este pensamiento donde reside su esencia (...). Está construido por la inteligencia humana a título de explicación y justificación de un hecho social que es el poder político".

Reflexionemos entonces sobre aquello que constituye el meollo del problema: el Estado es una *construcción* que explica y justifica el *hecho social* que es el *poder político.* Ahora bien, "el hecho social" no es nunca

41 Ídem, pág. 86.
42 Manent, P., op. cit., pág. 63/4.
43 Strayer, J., op. cit., pág. 13.
44 Sala-Molins, Louis. "L'État". Artículo publicado en Le Monde, París, 8/8/82.

neutro o inerte, es a su vez construido por una atribución de significado, dependiente del enunciado que lo define, y tributario de la estructura simbólica que lo incluye y sobrepasa.

La sociedad se instituye como tal elaborando un mundo de significaciones en un proceso circular por el cual "el hacer" y el "discurso", la acción y el símbolo, se producen mutuamente[45]. En esta perspectiva, la organización del poder social bajo la *forma* Estado delimita el espacio de lo social en función de una *significación imaginaria central* "que reorganiza, redetermina, reforma una cantidad de significaciones sociales ya disponibles y, con esto mismo, las altera, condiciona la constitución de otras significaciones y acarrea efectos"[46] sobre la totalidad del sistema.

Lo importante para nuestro análisis es que este tipo de significaciones claves, que organizan el universo simbólico como un "campo de fuerzas" dependiente de esas mismas significaciones que pueden permanecer virtuales u ocultas en innumerables situaciones, no son pensables "a partir de su 'relación' con los 'objetos' como sus 'referentes'. Porque es en ellas y por ellas que los 'objetos', y tal vez también las 'relaciones referenciales', son posibles. El *objeto* (en nuestro caso, el Estado), como referente, está siempre co-constituido por la significación social correspondiente"[47].

En el largo proceso de formación del Estado, las representaciones, imágenes, ideas, valores, que se organizan en el nivel del *imaginario colectivo* como representación de un poder central supremo diferenciado de la sociedad civil y capaz del "monopolio de la coerción física legítima" (Max Weber) sobre una población determinada y dentro de los límites (fronteras) de un territorio dado adquieren o se cargan de una fuerza emocional profunda que, en un momento de la historia, liga cada sujeto del cuerpo político con la "idea" que lo constituye como commonwealth, civitas, república, Estado.

El pasaje a la forma Estado, etapa decisiva, se completa cuando el sistema simbólico de legitimación del poder político estatal logra captar, o atraer hacia sí, una parte fundamental de las lealtades primitivas, identificaciones inconscientes que estaban previamente solicitadas por el *grupo primario:* tribu, clan, "familia", aldea. Proceso fundamental ya que las "lealtades primarias" contienen, preformada, como sistema en gran parte inconsciente de integración al mundo sociocultural, lo que hemos llamado *estructura de la dominación (o segunda articulación del simbólico)*[48].

La estructura de la dominación emerge en función de la institucionalización del poder político, siendo al mismo tiempo parte y elemento formativo de dicho poder. El poder político lo entendemos en el sentido que da Bertolo al concepto de *dominio*[49], es decir, como

45 Sobre lo simbólico, véase mi trabajo Il potere e la sua riproduzione, en Volontà, Nº 2/1983.
46 Castoriadis, Cornelius. L'institution imaginaire de la société. Ed. Seuil, París, 1975, pág. 485.
47 Ibid., pág. 487.
48 Colombo, Eduardo. Volontà, Nº 2/1983.
49 Bertolo, Amedeo. "Potere, autorità, dominio" en Volontà, Nº 2/1983 (traducido en este mismo libro).

expropiación y control en manos de una minoría de la capacidad regulativa de la sociedad o, lo que es lo mismo, del "proceso de producción de sociabilidad".

Las sociedades humanas no se regulan de manera homeostática como las otras sociedades animales, sino a través de un modo específico, más complejo e inestable, que es la creación de significados, normas, códigos e instituciones; en dos palabras: de un sistema simbólico. Un sistema simbólico o significante exige, como condición necesaria para existir, la positividad de una *regla*. Pero si *la* regla es necesaria al sistema significante, la relación con la *representación* que la encarna, u operador simbólico, es contingente. Al elegir como operador simbólico la metáfora paterna, o su elemento central, la prohibición del incesto, un tipo de ordenamiento sociocultural, el nuestro, presenta la regla como una Ley y la relación contingente se transforma en universal y necesaria a la existencia misma del orden significante.

Así, la sexualidad y el poder están estrechamente asociados por la manera de ligar la filiación y el intercambio, las generaciones y los sexos, a partir de una misma interdicción: la interdicción del incesto. De esta manera, la ley primordial organiza el orden simbólico, se reproduce en instituciones y constituye al individuo como sujeto social. La ley del inconsciente y la ley del "Estado" se reconstituyen mutuamente. La dominación aparece entonces como normativa de una organización jerárquica que sanciona e institucionaliza la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente de lo social en uno de los polos de la relación asimétrica así creada.

El Estado moderno o, mejor dicho, la idea o "principio metafísico" que lo constituye, completa el proceso de autonomización de la instancia política e introduce en la totalidad del tejido social la determinación semántica que la estructura de la dominación impone. Toda relación social, en una sociedad, forma Estado, es, en última instancia, una relación de comando-obediencia, de dominante a dominado.

Por esta razón, Landauer pudo decir que "el Estado es una condición, una cierta relación entre los seres humanos, un modo de comportamiento entre los hombres"[50]. De esta dimensión totalizante de la dominación, que configura tanto el "mundo interno" del sujeto como la estructura mítica e institucional del "mundo externo" y sobre la cual el poder político se reproduce, se desprenden dos consecuencias mayores que no podemos desarrollar aquí: una es lo que se ha llamado el "principio de equivalencia alargado"[51] por el cual toda institucionalización de la acción social reproduce la forma Estado, y la otra, íntimamente ligada con la primera, es el hecho generalizado y sorprendente de la "esclavitud voluntaria", de la aceptación y funcionamiento del deber de obediencia u obligación política.

Podemos estar de acuerdo con la proposición que dice que el poder "es el nombre que se da a una situación estratégica compleja en una sociedad dada", que el poder "se ejerce a partir de innumerables puntos y en un juego

50 Landauer, Gustav. Der Sozialist, 1910.
51 Lourau, René. El Estado-inconsciente, Ed. Kairós, Barcelona, 1982.

de relaciones desiguales y móviles"[52]. Pero los juegos múltiples de asimetrías e influencias no se organizan de la base a la cúspide para producir el Estado; ellos son organizados por el Estado para que lo reproduzcan. La jerarquía institucionaliza la desigualdad y sin jerarquía no hay Estado.

A guisa de conclusión precisemos ciertos conceptos que hemos utilizado. Podemos definir el *campo de lo político* como todo lo que toca a los procesos de regulación de la acción colectiva en una sociedad global. Esta *regulación* es un producto de la *capacidad* simbólico-instituyente de toda formación social. Es el nivel que A. Bertolo define como *poder*[53] y que preferimos llamar *capacidad* o "nivel de lo político sin poder constituido o autonomizado".

De acuerdo con nuestro compañero Bertolo, o a la inversa si se prefiere, Proudhon decía: "En el orden natural, el poder nace de la sociedad, es la resultante de todas las fuerzas particulares reunidas para el trabajo, la defensa y la justicia". Y agregaba: "Según la concepción empírica sugerida por la alineación del poder, es, al contrario, la sociedad que nace de él"[54]. Con la alienación del poder nace el *poder político dominación*, que es, en realidad, el resultado de la expropiación de la capacidad simbólico-instituyente por una minoría o grupo especializado. La instancia política se autonomiza.

El Estado es una forma histórica particular del poder político, como lo fueron en su tiempo la "jefatura sin poder", la ciudad griega o el imperio romano.

La sociedad sin Estado, sin poder político o dominación, es una forma nueva a conquistar. Ella está en el futuro.

Traducción: Carlos Gioiosa

52 Foucault, Michel. La volonté de savoir, Ed. Gallimard, París, 1976, pág. 123.
53 Bertolo, A. Volontà, Nº 2/1983.
54 Proudhon, P. De la Justicie dans la Révolution et dans l'Eglise, Garnier Freres, París, 1858, tomo primero, pág. 491.

PODER, AUTORIDAD, DOMINIO: UNA PROPUESTA DE DEFINICIÓN

AMEDEO BERTOLO*

En el curso de mis estudios sobre la tecnoburocracia, sobre la autogestión y sobre la utopía[55] se me presentó el problema de una definición del poder. En cada oportunidad daba una definición más o menos explícita, funcional dentro del contexto de esa reflexión en particular: se trataba siempre de definiciones parciales y provisorias cuyo alcance estaba limitado por la exigencia de evitar malentendidos en un discurso centrado sobre otros temas. Sin embargo, el problema de fondo seguía abierto, cada vez más abierto a medida que la reflexión progresaba en amplitud y profundidad (o, al menos, cuando estaba convencido de que esto era así).

El hecho es que se trataba, y se trata, si no de desatar, al menos de precisar claramente un nudo conceptual extremadamente complejo –y no sólo sencillamente de ponerse de acuerdo sobre las palabras–, un nudo central dentro del pensamiento anarquista. Paradójicamente, el anarquismo –que puede ser considerado como la crítica más radical de la dominación explicitada hasta el momento, crítica teórica y crítica práctica– no ha producido una teoría del poder más articulada y sutil que las apologías de la dominación.

Las geniales intuiciones sobre el poder que tuvieron los "padres" del anarquismo no fueron seguidas por una reflexión adecuada a la importancia de las mismas. Intuiciones aún hoy fecundas, por cierto –nuestro, mi anarquismo está enteramente construido en torno de ellas–, pero que desde el punto de vista científico no sobrepasaron el estado de intuiciones y que cien años después corren el serio peligro (uso un eufemismo transparente por "amor a la causa") de esclerotizarse en fórmulas estereotipadas, en creencias, en tabúes, perdiendo gran parte de su utilidad como hipótesis fundamentales de trabajo para la interpretación y la transformación de la realidad.

Las intuiciones se esclerotizan y la relativa falta de precisión terminológica y conceptual, inevitable y tal vez necesaria en los primeros desarrollos de la reflexión, se convierten en obstáculo para el progreso del pensamiento y de la acción, fuente de injustificables "ortodoxias" y, por lo tanto, de injustificables "herejías", de inmovilismo tradicional y de tonterías "innovadoras", de discusiones semánticas y de impotencia social.

Puede servir de consuelo a los anarquistas el saber que ni siquiera la ciencia oficial ha aportado mucha claridad en este último siglo sobre este conjunto de "cosas" (relaciones, comportamientos, estructuras sociales...) que están encasilladas como poder (o como autoridad o como dominio).

* Este ensayo fue publicado por la revista Volontà, Nº 2/83, Milán.

55 A. Bertolo: "Per una definizioni dei nuovi padroni", en Nuovi Padroni: Ed. Antistato, Milán, 1977; "La gramínea subversiva", en revista Bicicleta (número extra sobre autogestión), Madrid, 1980; "El imaginario subversivo", en El imaginario social (E. Colombo, comp.), Nordan, Montevideo 1989.

Aunque el poder es no sólo un elemento central de la crítica anarquista a lo que existe sino también elemento indiscutiblemente central de todo sistema de pensamiento sociológico y político[56], el concepto de poder es actualmente uno de los más controvertidos, pero al mismo tiempo uno de los menos debatidos, categoría casi excluida del campo de aplicación de aquella sutileza analítica que enorgullece a las academias. Si los análisis del poder son sofisticados, lo son más en el sentido negativo de falsificación que en el positivo de refinamiento.

Como es fácil verificar aun con una rápida lectura de alguna literatura sobre el tema, no sólo existe una discreta confusión terminológica (un caso ejemplar es el de Weber cuyo término *Herrschaft* ha sido traducido al italiano ya sea como poder ya como autoridad), sino también una gran imprecisión conceptual. Además, en cuanto a la interpretación-justificación de las funciones y de la génesis del poder, las academias no parecen haber ido más allá que Hobbes o Locke, e incluso que Platón o Aristóteles.

El consuelo es escaso. En primer lugar, porque la ciencia dominante puede muy bien permitirse el lujo de ser poco convincente en el plano puramente lógico, porque tiene para sí la fuerza de las cosas, es decir, de lo existente, y del imaginario inconsciente que por debajo de él lo estructura y es estructurado por él. En segundo lugar, una cierta confusión le es funcional, porque precisamente hace difícil, si no imposible, la identificación teórica y la destrucción práctica de la dominación social. Por el contrario, el pensamiento anarquista debe alcanzar la mayor claridad posible, si quiere, como es el caso, ser una ciencia subversiva, o sea, un instrumento para conocer y comprender y subvertir lo existente.

El presente escrito –a la vez modesta y ambiciosamente– propone algunas definiciones que según el autor podrían hacer no sólo más enriquecedor el debate entre los anarquistas, sino también menos ardua la confrontación entre anarquistas y no anarquistas, que de otro modo corre el riesgo de seguir siendo un diálogo de sordos. Está claro que el trabajo de definición está dirigido no tanto a los términos cuanto a los conceptos que están detrás de los términos y a los contenidos que están detrás de los conceptos. Me explico. El signo gráfico (y vocal) "casa" puede señalar el concepto "abrigo artificial", pero detrás de este concepto los contenidos pueden variar desde la cabaña hasta el rascacielos. En este trabajo, sin embargo, me limitaré a una definición en grandes categorías de contenidos (y de conceptos) útiles para una primera y provisoria respuesta a la pregunta siguiente: detrás de lo que lleva la etiqueta de poder, ¿cuánto hay de funciones sociales universales y cuánto de funciones propias a una relación de dominación?

56 Por ejemplo: "El poder es la categoría formal decisiva ya sea en el análisis de la estructura social como en el análisis de los procesos de la sociedad" (R. Dahrendorf, La libertà che cambia, Laterza, Bari, 1979, pág. 155); "En todo el léxico de la ciencia política el concepto de poder es tal vez el fundamental: el proceso político es la formación, la distribución y el ejercicio del poder" (H. D. Lasswell y A. Kaplan, Potere e società, Etas, Milán, 1969, pág. 90); y también "El estudio del poder es el origen de la ciencia sociológica" (I. L. Horowitz, Introduzione a Wright Mills, Politica e potere, Bompiani, Milán, 1970, pág. 20).

La costumbre, no sólo académica, es comenzar un discurso de definiciones semánticas con: 1) un punto de vista etimológico y/o 2) un punto de vista histórico. En el caso específico ambos nos serán de escasa utilidad. La etimología de los tres términos de que nos vamos a ocupar es demasiado lejana en el tiempo para ser algo más que arqueología lingüística y además dos de los tres vocablos tienen un significado originario muy semejante[57]. En cuanto al uso histórico de dichos términos se puede observar una tal polivalencia y una recíproca intercambiabilidad en el tiempo que hacen el análisis irrelevante para nuestros fines[58].

Bastante sintéticamente, todo lo que podemos sacar en conclusión sobre el origen y el empleo en el transcurso del tiempo –en contextos socioeconómicos diferentes de las palabras-clave de esta reflexión–, es que, si imaginamos un espectro de significados que va de un polo positivo a un polo negativo, con referencia a los valores (anarquistas, pero no únicamente) de libertad e igualdad, el término autoridad se sitúa más bien en un punto medio de neutralidad, gracias a su peculiar polisemia que le permite variar el uso entre el “poder hacer” y el “poder hacer hacer”.

Para nuestros fines, es de escasa utilidad el examen del uso de los tres términos por parte de los anarquistas (con toda seguridad es más útil un examen de los conceptos y de los contenidos que ellos engloban). Ya sea en los textos “clásicos” o en los contemporáneos, en las reflexiones o en la propaganda, poder/autoridad/dominación son utilizados como sinónimos (o sea, con un contenido negativo).

Es verdad que una cierta diversificación, más o menos explícita, entre autoridad y poder es probablemente identificable. Pero no es unívoca. Por ejemplo, para Proudhon el poder es una fuerza colectiva, mientras que la autoridad es alienación, apropiación monopólica de esa fuerza colectiva[59] (pero también usa el término “poder político” para definir esta expropiación de potencia social). Para Proudhon, entonces, autoridad sería un término negativo mientras que poder sería o podría ser un término neutro. Por el contrario Bakunin reconoce una autoridad “neutral”[60]. Más aún, desde los clásicos hasta los contemporáneos Giovanni Baldelli atribuye un significado decisivamente positivo a la palabra “autoridad”[61] que él emplea en el sentido de influencia moral e intelectual.

57 Poder deriva del latín “polis” (= patrin, amo) así como Dominación deriva de “dominus” (dueño de casa, jefe de familia); Autoridad, en cambio, proviene del latín “auctor”, que en su origen significa el que hace crecer, el que acrecienta.
58 Véase, por ejemplo T. Eschemburg, Dell’autorità, Il Mulino, Bolonia, 1970.
59 P. J. Proudhon, La giustizia nella religione e nella chiesa, extractos en La dimensione libertaria di P. J. Proudhon, a cargo de G. D. Berti, Città Nuova, 1982.
60 “Cuando se trata de zapatos prefiero la autoridad del zapatero; si se trata de una casa, de un canal o de un ferrocarril, consulto la del arquitecto o la del ingeniero (...); me inclino ante la autoridad de los hombres especiales, porque me es impuesta por la propia razón (...): aceptamos todas las autoridades naturales y todas las influencias de hecho, ninguna de derecho”. M. Bakunin Dios y el Estado, Editorial Altamira, Buenos Aires, 1989, págs. 94, 95 y 97.
61 G. Baldelsi, Social Anarchism, Penguin, Harmondsworth, 1971, cap. IV (“Freedom and Authority”), págs. 79-94.

Un poco (aunque no mucho) más significativo es el examen del uso actual de los tres términos, ya sea en el lenguaje común, ya en el lenguaje científico.

En el lenguaje común, ambos adjetivos, “autorevole” (autorizado, influyente) y “autoritario”, señalan el uso, positivo, o negativo, del sustantivo “autoridad” del cual derivan, sustantivo que puede indicar ya sea un rol político de poder, ya una competencia particular o una superioridad moral. Siempre dentro del lenguaje corriente, el término poder cubre todo el espacio comprendido entre la capacidad de ser o de hacer y la estructura social jerárquica. Sólo la palabra dominación es casi unívocamente utilizada en el sentido de poder imponer *ad altri* (por derecho o de hecho) la propia voluntad, con instrumentos de coerción, físicos o psíquicos.

Aun en el lenguaje de las ciencias sociales el término dominación (y los adjetivos y verbos correlativos) aparece menos polivalente que autoridad y poder. Tal vez debido al difuso valor emotivo negativo que tiene en el uso corriente, es empleado rara vez o bien es empleado con un juicio de mérito explícito, negativo en este caso[62].

En cuanto a las definiciones de autoridad y poder, hay de todo y para todos los gustos. Lo que unos llaman autoridad otros llaman influencia o prestigio, o bien –con otros contenidos– lo que unos llaman autoridad otros llaman poder legítimo o formal...[63].

62 Señalaremos tres casos importantes, entre otros, de uso “neutro” del término dominación: G. Simmel (Il dominio, Bulzoni, Roma, 1978) para quien la dominación es una categoría universal de interacción social, de la cual el poder es una forma particular, R. Dahrendorf (Classi e conflitto de classe nella società industriale, Laterza, Bari, 1970), que propone una definición de la dominación en tanto “posesión de autoridad, o sea, como un derecho a promulgar órdenes autoritarias”; Lasswell y Kaplan (op. cit.), para quienes la dominación es un modelo de poder efectivo (pero el término inglés utilizado es “rule” y no dominación, lo que podría traducirse en forma distinta al italiano).
63 Veamos algunos ejemplos sueltos. Poder: El poder es “a) capacidad o facultad natural para actuar...; b) facultad legal o moral, derecho de hacer algo; c) autoridad, especialmente en el sentido concreto, cuerpo constituido que la ejerce, gobierno”. (Lalande, Dizionario critico di filosofia, ISEDI, Milán, 1971). “El poder es la participación en la toma de decisiones” y “una decisión es una línea de conducta que comporta sanciones severas” (H. Lasswell y A. Kaplan op. cit., págs. 89-90). El poder es “derecho a mandar” (G. Ferrero, Potere, Sugarco, Milán, 1981, pág. 27). “Llamamos poder a la capacidad de una clase social de realizar sus intereses objetivos específicos” (N. Poulantzas, en Franco Ferrarotti, La sociologia del potere, Laterza, Bari, 1972, pág. 410). “El poder es la capacidad de establecer y de ejecutar decisiones aun cuando otros se opongan” (C. Wrigth Mills, Politica e potere, Bompiani, Milán, 1970, pág. 18). El poder “es un cuerpo permanente al que estamos acostumbrados a obedecer, que posee medios materiales para obligarnos y que gracias a la opinión que se tiene de su fuerza, a la creencia en su derecho a mandar, o sea, en su legitimidad y por la esperanza en su beneficiencia” (B. De Jouvenel, Il Potere, Rizzoli, Milán, 1947). Por poder se debe entender “todos los medios de los cuales puede disponer un hombre para doblegar la voluntad de los otros hombres” (R. Mousnier, Le gerarchie sociali dal 1450 ai nostri giorni, Vita e pensiero, 1971, pág. 9). Se puede definir el poder como la “capacidad de realizar los deseos” (B. Russell, Il potere, Feltrinelli, Milán, 1967, pág. 29). “Por poder debe entenderse (...) la posibilidad para mandatos específicos (o para cualquier mandato) de hacerse obedecer por parte de un determinado grupo de hombres” (M. Weber, Economía y sociedad, F.C.E., México, 1980). “El poder es una comunicación regulada

A nuestro parecer, es entonces necesario retomar la tentativa de definición a partir de una identificación de los conceptos y de los contenidos, aunque, naturalmente, esta manera de proceder implica algunas dificultades de léxico que trataremos de superar en ciertos casos con un uso "intuitivo" (en el contexto) de algunos términos; en otros, con perífrasis más o menos elegantes, otras veces anticipando en el uso definiciones ulteriores. También haré uso de una "banalidad", es decir, de los conceptos considerados obvios por los anarquistas o bien archisabidos y ampliamente aceptados en el ámbito del pensamiento científico: de la combinación inusual de diferentes banalidades puede salir algo nuevo.

Veámoslo globalmente (pero no superficialmente). La libertad individual, en el sentido de la posibilidad de elección entre diferentes comportamientos, no es (ni lo ha sido ni lo será nunca) ilimitada. Ella tiene lugar en presencia de límites y vínculos, naturales y culturales. La elección sólo puede tener lugar entre posibilidades *determinadas*. Sobre este punto están de acuerdo hasta esos fanáticos de la libertad que son los anarquistas (con la excepción, tal vez –pero más aparente que real–, de algún individualista fanático). Sin embargo, esta definición es incompleta y reenvía a un nivel más alto de libertad, paradójicamente a causa de la atribución de vínculos *determinantes* del comportamiento individual.

Me explico. No me interesa considerar aquí los límites naturales (internos y externos), porque éstos *delimitan* el campo de lo posible más bien que *determinan* el comportamiento y porque son, por lo tanto, irrelevantes para el presente discurso. Por ejemplo, es cierto que la fisiología y la anatomía limitan la frecuencia y la forma del acoplamiento, pero los determinantes que, dentro de estos límites, pueden inducir (e inducen) modelos específicos de comportamiento erótico son culturales. Otro ejemplo: en el juego de ajedrez, el tablero puede representar los límites naturales (en realidad las sesenta y cuatro casillas son obviamente un límite artificial, forman parte de las reglas, pero imaginémoslas como datos de la naturaleza), las reglas del juego representan la determinación cultural (el alfil sólo puede moverse en diagonal, etc.), cada movimiento del jugador expresa la libertad como elección entre determinadas posibilidades.

Lo que me interesa tomar en cuenta aquí son justamente las determinaciones culturales. Los dos elementos cuya interacción determina –

por un código" (N. Luhman, Potree e complessità sociale, Il Saggiatore, Milán, 1979. Autoridad: La autoridad es "cualquier poder ejercitado sobre un hombre o grupo humano por parte de otro hombre o grupo" (N. Abbagnano, Dizionario di filosofia, UTET, Turín, 1964). "La autoridad es un vínculo entre desiguales", (R. Sennet, La autorità, Bompiani, Milán, 1981, pág. 18). "La autoridad es un modo de definir e interpretar las diferencias de fuerza" (R. Sennet, op. cit., pág. 118); "La autoridad es una búsqueda de la estabilidad y de la seguridad de la fuerza de los otros" (R. Sennet, op. cit., pág. 178). La autoridad es una "dependencia aceptada" (M. Horkheimer, citado por T. Eschemburg, op. cit., pág. 9). La autoridad es "(psicológica) superioridad o ascendientes personales... y (sociológica) derecho a decidir y/o mandar" (Lalande, op. cit.). "La esencia de la autoridad... es dar a un ser humano aquella seguridad y aquel reconocimiento en la decisión que lógicamente corresponde a un axioma supraindividual y efectivo o a una deducción (G. Simmel, op. cit., pág. 41). "La autoridad es la posesión esperada y legítima del poder" (H. Lasswell y A. Kaplan, op. cit.).

de diferente manera pero siempre ampliamente– el comportamiento animal, el instinto y el ambiente, no desempeñan un papel análogo en ese extraño animal que es el hombre. El hombre no conoce el instinto en sentido estricto (es decir, respuestas de comportamiento precisas, heredadas genéticamente, frente a estímulos ambientales dados), sino a lo sumo rastros o residuos de instinto de escaso o nulo significado social, tal como el instinto de mamar del neonato, o bien pseudoinstintos, como el "instinto" sexual, que es en verdad una necesidad cultural cuya satisfacción (es decir, las conductas, una secuencia compleja de actos) no reviste una forma determinada. Además, para el hombre, el "ambiente" es más cultural que natural, no sólo y no tanto en el sentido de que él ha transformado y transforma la naturaleza, como en el sentido de que el ambiente del ser humano está constituido por relaciones con otros hombres y que las relaciones con el mundo de "los objetos" pasan por la mediación simbólica.

El hombre ha perdido a lo largo del camino evolutivo de la "hominización" las determinaciones instintuales y las ha sustituido por determinaciones culturales, o sea, por normas, reglas, códigos de comunicación y de interacción. Justamente en esta sustitución reside la específica libertad humana en su más alto nivel: la *autodeterminación*. En realidad, las determinaciones culturales no le son dadas al hombre (ya sea por Dios o la Naturaleza): es el hombre quien se las da a sí mismo. Las normas no son el simple reflejo de necesidades naturales, sino la creación de necesidades arbitrarias. Es decir, la producción de normas es necesaria, puesto que está "escrita" en la naturaleza humana (en la paradójica libertad del hombre que le "impone" el autodeterminarse), pero los contenidos particulares de las normas mismas no son necesarios. El hombre debe producir normas, pero puede producir las normas que quiera.

La producción de normas es entonces la operación central, fundamental, de la sociedad humana, la producción de sociabilidad y por lo tanto de "humanidad", dado que el hombre no existe, en cuanto hombre, como producto cultural, sino como producto social.

La función de crear y recrear la sociabilidad inventando, transmitiendo y modificando normas es por definición una función colectiva (del género humano, o sea, concretamente, de los grupos y subgrupos que lo constituyen). Por definición, puesto que no existe un código individual de comunicación, no existe una norma individual de interacción social. Por lo tanto, en el mismo momento en que la determinación cultural define la más alta expresión de la libertad del hombre, la facultad de autodeterminarse, también abre una permanente asimetría entre el individuo y la colectividad, por la cual el individuo singular siempre está más determinado por la sociedad de lo que él pueda determinarla. El hombre produce la sociedad colectivamente, pero es modelado por ella individualmente.

La producción de normas implica obviamente la aplicación de dichas normas (una regla que no se aplica no es una regla). Por otra parte, dado que la norma no posee de por sí la fuerza necesaria propia de los mecanismos bioquímicos, instintuales, normalmente basta con el consenso general (por otro lado poco frecuente, salvo en el caso de ciertas normas en algunas sociedades muy homogéneas y estáticas) para darle la fuerza necesaria y la

sanción interviene para hacer que la adhesión a la norma sea al menos estadísticamente probable si es que no universal e indubitable. Cada grupo y subgrupo humano produce así modelos de conducta y, correlativamente, sanciones para inducir a los miembros a conformarse a esos modelos, sanciones tanto más severas cuanto la norma en juego es considerada fundamental para el grupo.

Como lo señalan Lasswell y Kaplan en la obra ya citada, las sanciones son severas "en términos de los valores prevalecientes en la cultura del grupo tomado en cuenta. No hay duda que la violencia representa un caso extremo de severidad de las sanciones, aunque en numerosas situaciones el deshonor –vale decir el retiro drástico del respeto– puede desempeñar un papel aún más importante". Una sanción es severa si es concebida como tal en el imaginario colectivo del grupo considerado. Esto mismo vale, naturalmente, para la gravedad de la infracción. Es bien sabido que el mismo comportamiento puede ser juzgado y sancionado de manera distinta en diferentes contextos culturales. Un eructo ruidoso puede ser considerado como una infracción leve y ser sancionado con una ligera desaprobación o bien ser considerado como una infracción grave y dar lugar a una sanción relativamente severa (por ejemplo, la expulsión de un club selecto), o también, inversamente, puede ser juzgado positivamente y dar lugar a una sanción "positiva" (risas, felicitaciones...). Además hay que tener presente que hay sanciones positivas (reconocimiento social, estima) que refuerzan comportamientos aprobados, además de las sanciones negativas que desalientan las conductas estigmatizadas. Inversamente, es concebible una sociedad en la cual las determinaciones de los comportamientos individuales sean debidas sólo al uso de las sanciones positivas (se puede, no obstante, hacer la hipótesis, en este caso, de que la ausencia de sanciones positivas constituye una sanción negativa).

La producción y la aplicación de normas y sanciones definen entonces la función de regulación social, una función para la cual propongo el término *poder*[64].

Hemos definido así el poder como una función social "neutra" e incluso necesaria, no sólo para la existencia de la sociedad, de la cultura y del hombre, sino también para el ejercicio de aquella libertad vista como elección entre posibilidades determinadas, que tomamos como punto de partida de nuestro discurso. La ausencia de determinaciones culturales significaría en realidad "un vacío" sin sentido (en el significado literal de

64 Este significado propuesto corresponde un poco al poder como fuerza colectiva de Proudhon (cf. nota 5) y se asemeja a la definición de Lasswell y
Kaplan citada en la nota 9, aunque ésta se refiere a los procesos decisionales y no a la totalidad de la función aquí considerada. También Clastres parece entender por poder algo semejante: "Pensamos que el poder político es universal, inmanente a lo social; (...) pero que se realiza principalmente de dos maneras: poder coercitivo, poder no coercitivo. El poder político como coerción (o como relación de mando-obediencia) no es el modelo del verdadero poder sino simplemente un caso particular" (P. Clastres, La sociedad contra el Estado, Ed. Monte Avila, Caracas, 1978, pág. 21) y también: "Lo social no es pensable sin lo político, en otras palabras, no hay sociedad sin poder" (ibidem). El poder coercitivo de Clastres parece corresponder al que definí anteriormente como "dominación".

estar privado de significación), en el cual no habría elección, sino pura casualidad. La libertad como elección puede ejercitarse sólo en presencia de determinaciones, del mismo modo que la fricción del aire es necesaria para el vuelo del pájaro.

Sin embargo, el hecho de que el comportamiento humano no pueda ser absolutamente indeterminado –ni, afortunadamente, absolutamente determinado[65]– y que la determinación cultural de la conducta humana sea no sólo inevitable, sino incluso expresión de su libertad, no significa que las formas y los contenidos de la función social reguladora sean neutros con respecto a la libertad en sí. Para la libertad como elección es de importancia fundamental la amplitud de los intersticios de la "red" que la determina y su elasticidad y su modificabilidad, porque el individuo es tanto más libre, en este sentido, cuanto mayores son las posibilidades que la red deja abiertas. Y es de una importancia igualmente fundamental para la libertad como autodeterminación el nivel de participación en el proceso de regulación, porque el individuo es tanto más libre, en este otro sentido, cuanto mayor es su acceso al poder. Un acceso al poder igual para todos los miembros de una sociedad es, entonces, la primera e ineludible condición de una libertad igual para todos. Condición necesaria pero no suficiente para una libertad *igual*, como ya dijimos, para un alto nivel de libertad de cada uno. El poder puede muy bien ser oprimente de igual manera para todos y seguir siendo opresivo. Existen ejemplos de sociedades "primitivas" en las cuales, *grosso modo*, el acceso al poder es igual para todos, pero en las cuales las determinaciones conductuales son tan generalizadas y/o tradicionalmente inmodificables que crean una situación de "totalitarismo" social difuso.

Una situación de "poder igual para todos" no sólo es concebible sino que está realmente documentada por más de una investigación antropológica. Está por cierto muy lejos de constituir lo más habitual, geográfica e históricamente. La situación más común, de lejos, es la de sistemas sociales en los cuales la función de regulación no está ejercida por la colectividad sobre sí misma, sino por una parte de la colectividad (generalmente, pero no necesariamente, una pequeña minoría) sobre otra (generalmente, la gran mayoría); o sea, sistemas en los que el acceso al poder es monopolio de una parte de la sociedad (individuos, grupos, clases, castas...).

Tenemos aquí otra categoría conceptual que podemos llamar *dominación*. La dominación define entonces las relaciones entre desiguales –desiguales en términos de poder, o sea, de libertad– define las situaciones de supraordinación/subordinación; define los sistemas de asimetría permanente entre grupos sociales.

La relación de dominación se concreta típicamente en relaciones de mando/obediencia, en las cuales el mando tiene un contenido de regulación del comportamiento del que obedece. La relación mando/obediencia no se da por la función de regulación en sí, ella exige una atención explícita. No se "obedece", en sentido lato, una norma (por ejemplo, la norma de no matar o de conducir los vehículos por el lado derecho de la calle), se respeta una

65 Crespi diría que el hombre "oscila" entre determinado e indeterminado (F. Crespi, Mediazioni, norma, potere, en Volontà 4/80).

norma. Se obedece a un mando, es decir, a la forma en que se presenta la norma dentro de un sistema de dominación. El hecho de que se imagine el respeto de la norma en términos de obediencia es un efecto de la función de expropiación de la función de regulación ejercida por una minoría que debe *imponer* la norma al resto de la sociedad: debe imponerla tanto más explícitamente cuanto menor es la participación, real o ficticia, en el poder.

Si la norma social, a fin de que la determinación cultural pueda darle no sólo sentido, sino regularidad y predictibilidad al comportamiento, tiene por naturaleza un contenido coactivo, o sea que las conductas sociales relevantes se deben adecuar a ella para que se pueda hablar de norma social, ella deviene *coercitiva* en situaciones de dominación, o sea, impuesta y articulada en una cadena jerárquica de subordinación, a lo largo de la cual se distribuye una regla general: el mando/obediencia como relación social fundamental.

"Desde sus orígenes", escribe Clastres en la obra citada, "nuestra cultura piensa el poder político en términos de relaciones jerárquicas y autoritarias de mando/obediencia. Toda forma, real o posible, de poderes es, en consecuencia, reductible a esta relación privilegiada que expresa a *priori su* esencia (pág. 16). Pero: "Si hay algo impensable para un amerindio es la idea de dar una orden o tener que obedecer, salvo en circunstancias particulares" (pág. 13). "El modelo del poder coercitivo no es entonces aceptado más que en circunstancias excepcionales, cuando el grupo debe afrontar una amenaza externa... El poder normal, civil, basado no en la constricción sino en el *consensum omnium,* es así de naturaleza pacífica" (pág. 27).

También Evans-Pritchard describe una cultura (los nuer, del Bajo Sudán) en la que no se concibe la obediencia, mandar es una ofensa, nadie obedece a nadie. Se trata, ciertamente, no por azar, de una sociedad en la cual la función reguladora es una función colectiva, donde "la palabra del jefe no tiene fuerza de ley", donde el jefe puede ser "árbitro" y expresar una opinión autorizada (véase, más adelante, el párrafo sobre autoridad e influencia), pero no puede ser juez y aplicar sanciones; Y hasta los amba, de los cuales se ocupa Dahrendorf [66] en su tentativa de demostrar la universalidad de las "estructuras de autoridad" (entendiendo por estructura de autoridad, con una desenvoltura que contradice su habitual seriedad, ya sea lo que yo he llamado poder, ya lo que he llamado dominación) como los nuer, los tupinambá, los guaraní... justamente la no universalidad de la dominación, demuestran que la función reguladora no necesariamente debe asumir la forma coercitiva de la jerarquía y de la relación mando/obediencia[67]. La dominación, como ya se ha dicho, pertenece de manera privilegiada a la esfera del poder. Los que detentan la dominación se reservan el control del proceso de producción de la sociabilidad, expropiándoselo a los otros. El

66 R. Dahrendorf, "Amba e Americani", en Uscire dall' utopia, Il Mulino, Bolonia, 1971.
67 Véase también lo que escriben Lasswell y Kaplan (op. cit., pág. 240): "A medida que uno se aproxima a la anarquía, la dominación deja de ser una dominación. La esfera del poder se reduce al mínimo: en el caso límite no se ejerce ninguna coacción. El control social perdura, naturalmente, bajo diversas formas de influencia, pero no es control coercitivo".

fenómeno es similar al de la posesión privilegiada de los medios de producción material no estando ambos necesariamente ligados[68], aunque más grave, ya que concierne a la propia naturaleza humana: la dominación es negación de humanidad para todos los expropiados, para todos los excluidos de los roles dominantes de la estructura social.

El poder entendido como función reguladora de la sociedad no es la única forma de determinación cultural de los comportamientos. Existe una amplia gama de relaciones asimétricas entre los individuos dentro de la cual algunas elecciones de comportamiento son total o parcialmente determinadas por opiniones o decisiones a las que se les ha atribuido un peso particular, determinante.

Se trata de relaciones, personales o funcionales, entendiendo por personales aquellas en las cuales los sujetos interactúan en tanto personas y funcionales aquellas en las cuales los sujetos interactúan con base en roles que definen funciones sociales (la distinción, como de costumbre, es en parte arbitraria, dado que todas las relaciones personales son en alguna medida interacciones de roles y viceversa). En el caso de las relaciones personales podemos definir la asimetría como influencia; en el caso de las relaciones funcionales podemos definir la asimetría como *autoridad.* En el primer caso la asimetría es atribuible a diferencias individuales de tipo caracterológico, moral, intelectual, por las cuales una personalidad resulta de alguna manera más "fuerte" que otra y la influencia más de lo que es influida[69].

En el segundo caso se trata de una especie de delegación de la decisión ligada con las expectativas de rol, justificada (explícita o implícitamente) por la "competencia". La ambivalencia del término (que significa ya sea capacidad, ya ámbito de decisión) se adecua bien con el carácter ambivalente de la asimetría en la capacidad y la facultad de decisión, típicos de una compleja división social del trabajo en funciones y roles diferenciados[70]. Ahora bien, la influencia, o la autoridad, así definidas, no implican necesariamente la asimetría social permanente. Es perfectamente imaginable un sistema social en el cual, a partir de una multiplicidad de relaciones singulares, asimétricas, cada sujeto obtenga un equilibrio global igual a cero en materia de influencia y autoridad (o al menos de esta última, que está conceptualmente más próxima del poder y por lo tanto, virtualmente, de la dominación).

La asimetría padre/hijo se recompone para cada individuo, en el arco de la vida, en un ciclo "igualitario"; la asimetría de las competencias

68 Mejor dicho, la apropiación privilegiada de los medios de producción material es en realidad apropiación del poder regulador en un sector de la sociabilidad: es entonces un caso particular así como una forma del fenómeno más general de la dominación. Véase al respecto lo que escribe Lanza en "Al di là dell'economia", Volontà, Nº 3, 1981 y "L'economia dal domimio alla libertà", Volontà, Nº 3, 1982.
69 Esta definición de la influencia es próxima de la de "autoridad", citada en la nota 9, de Sennet, quien la extiende también a la interacción asimétrica del rol (incluidos los roles de poder y de dominación).
70 Esta definición de autoridad es vecina de la ya citada de Simmel, en la nota 9, quien sin embargo la refiere solamente a los roles de poder y de dominación.

profesionales puede recomponerse para los individuos que ejercitan las diversas profesiones dentro del conjunto de las prestaciones recíprocas; una función de coordinación puede rotar..., la autoridad de la competencia no niega la libertad del que voluntaria y críticamente la acepta, puede incluso ser complementaria, evitándose la dispersión en una multitud de direcciones insignificantes: simplificando un gran número de elecciones individuales se logra “concentrar” la libertad sobre las elecciones que el individuo considera verdaderamente como importantes (para él y no las que los otros consideran importantes para él, por supuesto). Análogamente, no participar, o participar pasivamente, por propia elección en tal o cual proceso decisional social (que no es lo mismo que haber sido excluido), permite participar plenamente en aquellos procesos decisionales que le interesan más. Sin embargo, es cierto que en una sociedad en la cual la división del trabajo social está organizada de manera jerárquica, existe necesariamente una correspondencia jerárquica de autoridad y *por lo tanto una asimetría permanente entre los que ostentan* los diversos roles. Y también es cierto que ciertos roles son “autoritarios” (productores, generadores de autoridad) en cuanto articulaciones del poder social regulador, y por lo tanto, en un sistema de dominación, son articulaciones jerárquicas de la dominación en sí y luego, por “definición”, permanentemente asimétricos. De esta manera las diversidades de roles se transforman en desigualdades sociales.

De la misma manera, la presencia de la dominación como categoría central del imaginario social determina asimetrías de influencia permanentes, dado que hasta las relaciones personales son concebidas en términos jerárquicos de dominación. De este modo, aun las diferencias individuales remiten a la desigualdad social.

Entonces, ese tipo de relaciones que aquí habíamos llamado influencia y autoridad pueden –*in abstracto*– ser categorías “neutras”, pero en la realidad de las sociedades de dominación existentes se cargan con un valor más o menos acentuado de la dominación y a menudo llegan a plasmarse de hecho en relaciones de mando/obediencia.

Resumiendo. He identificado cuatro categorías conceptuales que en el lenguaje corriente y científico son o pueden ser englobadas en el mismo término: poder. He propuesto conservar este término sólo para definir la primera de las categorías identificadas: la función social de regulación, el conjunto de los procesos con los que una sociedad se regula produciendo normas, aplicándolas, haciéndolas respetar. Si esta función es ejercida sólo por una parte de la sociedad, si el poder es entonces monopolio de un sector privilegiado (dominante), esto da lugar a otra categoría, a un conjunto de relaciones jerárquicas de mando/obediencia que yo propongo llamar *dominación*. Propongo, finalmente, llamar *autoridad* a las asimetrías de competencia que determinan asimetrías de determinaciones recíprocas entre los individuos e *influencia* a las asimetrías debidas a características personales.

Repito que lo que me interesa no es la parte terminológica formal de las definiciones propuestas, sino la parte sustancial, de identificación conceptual. No es tan importante el nombre que damos a los colores (aunque para comprenderse rápidamente y sin muchos circunloquios es útil ponerse

de acuerdo sobre los nombres) como el concordar sobre la existencia de los diferentes colores, correspondientes a las diversas frecuencias en la banda visible de la luz.

Lo que propongo es una primera diferenciación e identificación de los cuatro grupos de contenidos, funcionales en un análisis general de los fenómenos sociales. Diferenciaciones ulteriores o diferentes (correspondientes a varias formas y contenidos del poder, de la dominación, de la autoridad) son necesarias para análisis particulares y/o más profundos, naturalmente, pero para una primera aproximación anárquica del problema creo que las cuatro categorías pueden ser suficientes. En todo caso, me parece *necesaria* la diferenciación entre la categoría que he llamado poder y la que he llamado dominación. Es una diferencia cualitativa fundamental que los anarquistas, más o menos claramente, han percibido siempre (por ejemplo, cuando hacen la diferencia entre sociedad y Estado): éste es el núcleo de la intuición central del pensamiento anarquista.

Sin embargo, no siempre han sabido explicitar esta diferencia en el análisis, identificando claramente las dos categorías conceptuales. Esto ha llevado a los anarquistas a notables aberraciones teóricas y prácticas, en direcciones opuestas (por ejemplo, teorizar y practicar el rechazo de toda norma y de toda sanción, o bien –como durante la revolución española, con la participación en el gobierno republicano– practicar y semiteorizar la dominación).

Los pensadores no anarquistas se han demostrado habitualmente incapaces hasta de percibir la diferencia entre poder y dominación y, por lo tanto, no han sabido o querido explicitarla en una diferenciación conceptual y terminológica. Pero, como decíamos, este no es un defecto en ellos dada su función institucional de racionalidad ejercida en el interior de una ideología de dominación.

Como ya lo dije, lo que he hecho aquí no es más que una propuesta de identificación conceptual que de definición terminológica. Por lo tanto, desearía que la discusión suscitada –cosa que espero vivamente– se refiera más a los conceptos que a los términos. Me gustaría que se analizaran críticamente los contenidos y los conceptos de las categorías propuestas y que se me discutiera, por ejemplo, que si una norma debe ser respaldada con sanciones severas no se trata “simplemente” de poder, sino que tienen una naturaleza de dominación; o bien que es inútil –en este nivel de la reflexión– distinguir entre lo que he llamado influencia y lo que llamo autoridad; o bien que sería útil hacer la distinción entre las asimetrías de capacidad efectiva y las de competencia formal...

Sin embargo, creo que vale la pena consagrar algunas palabras también a la proposición terminológica, que se presenta “delicada” entre los anarquistas, en la medida en que uso dos etiquetas (“poder” y “autoridad”) que para los anarquistas no son neutras, para referirme a conceptos y contenidos que son –o al menos a mí me parecen– neutros. Como decía al comienzo de este artículo, los anarquistas utilizan los términos poder, dominio y autoridad –sobre todo los dos primeros– como sinónimos y con una connotación negativa obvia (significan esa “arquía” que ellos niegan y combaten). ¿Por qué, entonces, proponer un uso anárquicamente neutro de

poder y autoridad? Un poco con la intención de "provocar" para atraer la atención sobre el contenido del discurso por medio de un pequeño escándalo de léxico, para subrayar lo que a mí me parece una novedad (¿grande?, ¿chica?) conceptual con una novedad lingüística. Y también porque me parece absurdo que nuestro lenguaje, el lenguaje anarquista, tenga tres términos para un solo concepto y ninguno para los otros dos. Pero sobre todo porque creo que lo que el lenguaje de los especialistas y el lenguaje común definen como poder y como autoridad corresponden a lo que yo he definido como poder y como autoridad, más la dominación. O sea, que si al poder y a la autoridad le sustraemos la dominación, haciendo de ella una categoría aparte, conceptualmente diferente, aunque en todas las sociedades existentes (salvo en formas residuales de sociedades primitivas) está de hecho superpuesta a las otras dos, restan ese tipo de relaciones que he propuesto llamar poder y autoridad.

Por otra parte, ningún anarquista usaría positivamente el término "impotencia" (política, social, económica...) como sinónimo de ausencia de dominación, porque el poder con respecto al cual esta palabra señala la ausencia tiene la connotación positiva de "poder hacer", de ejercitar la propia libertad[71]. Y estoy seguro que a muchos anarquistas la expresión "poder de todos"[72] no les parece herética, porque en este caso se entiende por poder la facultad decisional individual y/o la participación en los procesos sociales de decisión...

Dejemos de lado la cuestión nominal y volvamos a la cuestión sustancial. ¿Cuál es, para el pensamiento anarquista, la utilidad de la definición conceptual propuesta?

Ésta (u otra definición que distinga dos o tres colores en la banda indiferenciada o mal diferenciada que es el poder) permite concebir mejor y expresar la *negación* central de la filosofía anarquista (o sea, de la interpretación anarquista del mundo) y por lo tanto la *afirmación* central de su valor fundante: la libertad. Además, esta definición permite formular mejor la infinidad de problemas de la ciencia anarquista, de la ciencia que estudia ya sea las "leyes" (la uniformidad, las relaciones que se repiten constantemente, los nexos causales, las condiciones necesarias) de la dominación, o las "leyes" de la libertad.

Veamos algunos ejemplos. En política, ella nos permite pensar con mayor claridad la distancia entre la norma y la ley, poner en evidencia la diferencia sustancial entre la libertad de los liberales y la libertad de los anarquistas, analizar los procesos decisionales sociales, enriquecer críticamente todo lo

71 Para la relación entre voluntad y libertad (que, significativamente, en ruso no tienen más que un solo término, volya) véase R. Ambrosoli, Volontà e natura umana, en Volontà, 4/82.

72 Por ejemplo en el contexto siguiente: "(Poder de todos)... significa aquí que cada uno debe tener tanto poder real de influir y de controlar las decisiones políticas que conciernen a su propia vida cuando sea compatible con un poder igual de cada uno de los otros miembros de la sociedad, así como en cada momento tener la máxima posibilidad, compatible con la máxima posibilidad de cada uno de los otros, de realizar la mejor vida de la que es capaz". G. Pontara, Definizione di violenza e non violenza, nei conflitti sociali, en AA.VV., Marxismo e non violenza, Lanterna, Génova, 1977.

"ya dicho" sobre las asambleas, la rotación de las tareas, la delegación, el mandato revocable, etc. Por el contrario, no es exagerado recordar que esta definición, o cualquiera que diferencie la función reguladora de su posesión privilegiada, será forzosamente el punto de partida para pensar en una ciencia política anarquista (y para pensar en un "derecho" anarquista). No es verdad que los anarquistas hayan generalmente rechazado la "política", considerándola como ciencia y práctica del poder e identificando el poder con la dominación (esta superposición es, por otra parte, la regla de las sociedades existentes).

En sociología está definición puede servir para distinguir mejor entre diferencia y desigualdad de los individuos, roles y categorías sociales; puede ser útil para individualizar los mecanismos y las instituciones de la dominación, aislándolos o diferenciándolos de las estructuras de poder; puede aclarar de manera novedosa las formas y los contenidos de la cooperación y de la conflictualidad.

En economía, esta definición permite formular mejor el poder (y la dominación) económico como forma particular del poder (y de la dominación) social. Permite concebir el poder económico como distinto de la dominación económica y entonces poder distinguir mejor entre "leyes" económicas generales, "leyes" económicas comunes a todas las sociedades de dominación y "leyes" económicas propias a cada sociedad de dominación.

En psicología, esta definición permite distinguir entre asimetrías individuales inevitables y asimetrías evitables, entre diferencias personales y de rol (positivas o neutras en términos de libertad) y desigualdades negadoras de libertad. Permite estudiar mejor la "personalidad libertaria" y la "personalidad autoritaria"[73]. Permite tal vez comprender más fácilmente por qué el mensaje anarquista resulta incomprensible, salvo durante períodos excepcionales, para la mayor parte de los hombres, por qué el "espíritu de revuelta" kropotkiniano es habitualmente menos intenso que el conformismo social.

En pedagogía, esta definición puede tal vez permitir resolver la contradicción entre la libertad del adulto y la libertad del menor[74] y

73 O bien, como dice De Jouvenel, la personalidad libertaria y la personalidad seguritaria. "A cada momento existen, entonces, en cualquier sociedad, individuos que no se sienten bastante protegidos e individuos que no se sienten bastante libres. Llamaremos a los primeros seguritarios y a los segundos libertarios" (op. cit. pág. 352). Los "seguritarios" son aquellos que necesitan el máximo de determinaciones culturales. "Una vez concebidos los sentimientos 'libertario ' y 'seguritario' (...) podemos representarnos una sociedad cualquiera (...) como una multiplicidad de puntos que pueden disponerse jerárquicamente según su índice libertario. Los más 'seguritarios' se situarán más abajo y los más 'libertarios' más arriba" (pág. 358). Y hete aquí que reaparece la dominación y los libertarios se convierten en miembros de los grupos sociales dominantes. Y es así como una idea bastante interesante se transforma en el verso de siempre.

74 Desde este punto de vista, reléase lo que escribe Bakunin ("La instruzione integrale", en M. Bakunin, Libertà, eguaglianza, rivoluzione, Ed. Antistato, Milán, 1976). Para Bakunin, el proceso educativo es un pasaje progresivo de la "autoridad" a la "libertad": cuanto más pequeño es el niño tanto más necesita de determinaciones externas; con el crecimiento, disminuye la asimetría entre él y el adulto; con la adultez llega a ser hombre

comprender por qué la "permisividad", entendida como anomia tolerada, no es más idónea a la educación libertaria, o sea al proceso de construcción de la personalidad libertaria, que la disciplina impuesta coercitivamente.

Y finalmente (entre anarquistas sea dicho) ¡cuántas de nuestras inútiles diatribas se podrían evitar, cuántas querellas de sordos podrían resolverse en una discusión racional! Basta con pensar en la repetida discusión sobre la organización anarquista, en la cual desde hace un siglo la incomprensión terminológica es al menos tan importante como el desacuerdo sustancial.

Entre las numerosas cuestiones que mi proposición puede, tal vez, contribuir si no a resolver al menos a formular mejor o de manera distinta (y de lo cual he dado diversos ejemplos en el párrafo precedente, refiriéndolos a los diversos sectores del conocimiento en los que convencionalmente se subdividen las ciencias humanas y sociales) hay una que casi inevitablemente aparece en el curso de toda reflexión sobre el poder y que, en particular, se presenta por sí misma en más de uno de los pasajes lógicos del proceso de identificación y de definición que he seguido. ¿Cuál es la génesis del poder?, ¿cómo, por qué, cuándo, nacen poder, autoridad, dominio?

Según la distinción definitoria que he propuesto, en realidad el problema se plantea sólo para la dominación. Para la autoridad y para el poder, la respuesta esta implícita en las respectivas definiciones. Si partimos de las tesis antropológicas de que el hombre está privado de determinaciones instintivas y que, inversamente, tiene la capacidad de generar un universo normativo simbólico, llegamos a la conclusión de que la función reguladora cultural es para él, al mismo tiempo, posible y esencial[75]. Del mismo modo, en mi definición, la autoridad deriva como corolario del postulado de que la sociedad se articula en roles funcionales (se podrá objetar esto pero no lo otro, o bien se podrá discutir la definición). En cambio, lo que carece de fundamento necesario en la naturaleza del hombre y de la sociedad es la dominación. Es por ello que, dentro de mi definición, su génesis aparece como un problema.

Veamos, primeramente, qué soluciones han propuesto los pensadores no anarquistas. Como ya dijimos, éstos no hacen una distinción clara entre poder y dominación. En el caso de que señalen una diferenciación conceptual, es para ellos automático –no es necesario demostrarlo– el pasaje del uno al otro: a menudo el pasaje es de la dominación al poder (o sea, el

en el más amplio sentido y en cuanto tal debe alcanzar el más alto nivel posible de autodeterminación.

75 "El rol primordial de la cultura es el de asegurar la existencia del grupo en cuanto tal y, por lo tanto, de sustituir la organización azarosa". (C. Levi- Strauss, Le strutture elementari della parentella, Feltrinelli, Milán, 1978, pág. 75). La cultura regula normativamente aquello que la naturaleza "olvidó" de regular biológicamente: el comportamiento social del hombre. Al respecto, parecería que no hay una separación neta entre el hombre y los otros animales: "Todo parece ocurrir como si los grandes simios, capaces ya de disociarse del comportamiento propio de la especie, no lograran sin embargo restablecer una norma sobre un nuevo plano. La conducta instintiva pierde la nitidez y la precisión que tiene en la mayor parte de los mamíferos; pero la diferencia es puramente negativa y el campo abandonado por la naturaleza queda desocupado" (pág. 45).

procedimiento contrario al mío), para algunos pocos se va del primero al segundo, pero aun para éstos de manera indiscutida, dado que uno y otro nacen juntos: de la necesidad de uno deriva la necesidad del otro.

Tomemos en consideración aquellas explicaciones que, en el curso de mis lecturas, me parecieron ejemplares de las principales maneras de abordar y justificar la dominación. Un primer tipo de enfoque es el que, partiendo de la dominación hacia el poder, justifica la primera con motivaciones biopsicológicas (es decir, mecanismos psicológicos "naturales", innatos): hay personalidades predispuestas naturalmente para la dominación y otras naturalmente predispuestas para la sumisión[76]. Después de haber puesto esta primera piedra de su edificio teórico, los apologistas del poder/dominación se dedican a recubrirlo con elementos estructurales más atractivos y se llega a decir que la subdivisión "natural" de los hombres en dos categorías (los amos por naturaleza y los esclavos por naturaleza) produce efectos benéficos para ambos y en el fondo es un admirable artificio de la naturaleza o de la providencia para hacer posible la sociedad humana y las ventajas que de ello derivan[77]. La explicación de Sennet pertenece a este tipo de enfoque, a pesar de que parte formalmente de la influencia para desembocar, a través de la autoridad, en el poder y la dominación[78].

Análogamente, pero más "dialécticamente", Simmel habla de "voluntad de dominación" y escribe que "el ser humano tiene una doble actitud interna con respecto al principio de la subordinación. Por un lado quiere ser dominado. La mayor parte de los hombres no sólo no puede existir sin una guía, sino que incluso tiene la sensación: buscan la fuerza superior que los libere de la responsabilidad (...). Sin embargo, no sienten el menor deseo de

76 "La mayoría de los hombres está compuesta de seres tímidos, modestos, pasivos, que representan la materia plástica del poder, habiendo nacido para obedecer. La raza de los amos es una minoría con mayor fuerza vital: son los ambiciosos, los activos, los imperiosos que, con la acción y con el pensamiento necesitan afirmar la propia superioridad" (G. Ferrero, op. cit., pág. 39). Este vulgar lugar común de tinte racista es posterior a observaciones de superior calidad, como la siguiente: "Los principios de legitimidad son justificaciones del derecho a mandar; porque entre todas las desigualdades humanas ninguna tiene consecuencias tan importantes y por lo tanto tanta necesidad de justificación como la desigualdad derivada del poder" pág. 27) y "si, salvo raras excepciones, un hombre vale tanto como otro, ¿por qué uno tiene derecho a mandar y otro debe obedecer?" (pág. 28).

77 "Esta polarización de la humanidad en amos y servidores parece admirablemente adaptada a un plan preestablecido en la naturaleza humana (Ferrero, op. cit., pág. 40); "el poder (...) es en el origen una defensa contra los dos mayores terrores que acosan a la humanidad: la anarquía y la guerra" (pág.39). "(El poder) es una necesidad social. Gracias al orden impuesto por él y al acuerdo por él instaurado, permite que los hombres vivan una existencia mejor" (B. De Jouvenel, op. cit., pág. 291).

78 "La autoridad es un modo de definir y de interpretar las diferencias de fuerza. En cierto sentido el sentimiento de la autoridad es el reconocimiento de la existencia de tales diferencias. En otro sentido, más complejo, es una manera de tener en cuenta las necesidades y los deseos del débil así como del fuerte" (R. Sennet, op. cit., pág. 118). Luego: "Sinónimo de fuerza en el lenguaje político (es) el poder" (pág. 25). Finalmente, "la presencia del poder entre dos personas significa que la voluntad del uno trata de prevalecer sobre la del otro" y "la cadena del mandato es la estructura mediante la cual este desequilibrio de voluntad puede extenderse a millares o millones de personas" (pág. 155).

oponerse a este poder de dirección (...). Así, se podría decir que la obediencia y la oposición son dos aspectos o elementos de un comportamiento unitario del ser humano" (*op. cit.*, pág. 52).

El segundo tipo de enfoque es el cultural, del cual es ejemplar Dahrendorf, que considera insostenible toda explicación "natural" del poder/dominación: éste no es *efecto* de una desigualdad preexistente, por el contrario, es *causa* de la primera desigualdad fundamental entre los hombres. Pero, al no hacer la distinción entre poder y dominación, hace derivar "lógicamente" la necesidad de la dominación de la necesidad del poder (que él llama autoridad), es decir, de la función reguladora: para él la función reguladora y su posesión privilegiada son una sola y misma cosa[79].

Los enfoques del problema de la génesis del poder/dominación se pueden también clasificar desde otro punto de vista: aquellos que explícita o implícitamente lo presuponen, apareciendo al mismo tiempo que el hombre y/o su sociedad y aquellos que postulan el nacimiento en un cierto momento de la historia y curiosamente (tratándose de teorías que identifican poder y dominación) en general no es el poder/dominación que aparece sino sólo la dominación que irrumpe en un espacio social definido como estado natural[80].

¿Cómo se plantea el problema de la génesis de la dominación en la lógica de mi hipótesis definitoria? Puesto que todo, dentro de esa lógica, parte del postulado de la plasticidad cultural del hombre, quedan excluidas todas las hipótesis basadas sobre elementos biopsíquicos innatos tales como la "voluntad de dominación", "instinto de dominación", etc. (y su contrapartida: propensión a la obediencia; voluntad de sumisión, etc.). Dentro de la perspectiva de la autodeterminación cultural del hombre, sus modelos de comportamiento no están inscritos en su naturaleza: ni los gregarios-autoritarios ni los anarquistas (con esta última afirmación no quiero decir que no sea posible una interpretación "naturalista" del anarquismo –que, no obstante, ha sido bastante difundida–, un anarquismo que postula la "bondad" natural en el sentido de una potencialidad natural autorreguladora de la sociedad humana, que no necesita de determinaciones normativas. Sin embargo, ni siquiera este anarquismo puede explicar "naturalmente", sino "culturalmente", como invención del hombre, la dominación).

Si seguimos una interpretación enteramente cultural del hombre, no debe extrañarnos encontrar en situaciones culturales de dominación rasgos de

79 R. Dahrendorf, "Amba e Americani", op. cit.

80 Veamos un ejemplo: "La sociedad natural es pequeña y no se puede pasar de la sociedad pequeña a la grande a través del mismo proceso. Se necesita un factor de coagulación que, en la mayor parte de los casos, no es el instinto de asociación sino el instinto de dominación (las bastardillas son mías) (...) El principio creativo de las grandes agrupaciones no es otro que la conquista: obra, a veces, de una de las sociedades elementales del conjunto social, pero más a menudo de una banda guerrera que viene de lejos" (B. De Jouvenel, op. cit., pág. 103). Y sigue: "Así el Estado se origina esencialmente en los éxitos de una 'banda de bandoleros' que se coloca por encima de las pequeñas sociedades particulares, banda que (...) observa, con respecto a los vencidos, a los sometidos, el comportamiento del poder puro" (pág. 104).

carácter modelados sobre y por la dominación. Y no es extraño tampoco el no hallar estos rasgos en culturas caracterizadas por la ausencia de dominación (la ya señalada incapacidad para concebir la obediencia y el mando, el hecho de que, como escribe Clastres, "ninguno siente el deseo absurdo de hacer, de poseer, de aparentar más que el vecino..."). Es el contexto cultural que da sentido a las diferencias de carácter que le son funcionales. Es evidente que, en un contexto de dominación, las diferencias de caracteres individuales están encerradas dentro de modelos reductibles a uno de los dos polos de la relación mando/obediencia.

Pero todo esto no nos dice aún cómo y cuándo nació la dominación. No pretendo ofrecer aquí una respuesta. Tal vez el problema esté destinado a quedar científicamente abierto si, como parece ser, en el estado actual de los conocimientos, las respuestas posibles son especulaciones indemostrables, puesto que "no falsables" empíricamente. Es entonces más fácil que sobre el origen de la dominación se construyan "mitos" (apologéticos o críticos) que teorías científicas.

Me limitaré, por ahora, a esbozar una hipótesis explicativa, en clave "culturalista" y anárquica. Esta hipótesis dice que la dominación emergió en cierto momento de la historia de la humanidad como "mutación cultural". Me explico. Recientemente se ha comenzado a aplicar el esquema de la evolución natural (mutaciones casuales y selección positiva de los caracteres más idóneos a la supervivencia) a la evolución cultural del hombre[81]. La dominación podría ser entendida como una mutación, o sea, en nuestro caso, como una innovación cultural que en determinadas condiciones se ha demostrado ventajosa, en términos de supervivencia, para aquellos grupos sociales que la adoptaban, por ejemplo, para una mayor eficiencia militar, por lo cual terminaba por imponerse como modelo para la conquista, o por imitación defensiva.

Una variante de esta hipótesis, que me parece bastante convincente, consiste en imaginar que la mutación/dominación no apareció ex abrupto, sino que elementos de dominación (o sea, relaciones sociales parcial o temporalmente modeladas sobre la relación mando/obediencia y sobre la desigualdad de poder que ello implica) existieron "siempre" o tal vez preexistieron a las sociedades de dominación, por ejemplo, en las relaciones hombre/mujer, viejos/jovenes, guerreros/no guerreros, jefe/tribu. (En estas relaciones, la dominación podría haber estado presente como *imitación* cultural de las asimetrías observadas –o más bien, interpretadas– en la naturaleza, es decir, en los animales "sociales" cazados o criados o solamente observados[82].) Pero ésta es otra hipótesis. Estos elementos de dominación habrían estado "bajo control" en las primeras sociedades humanas que no les permitieron generalizarse como elementos centrales de la cultura y de la sociedad, hasta que cambios en las condiciones

81 Véase L. Cavalli Sforza, M. W. Feldman, Cultural transmission and evolution: a quantitative approach, Princeton University Press, Princeton, 1982.

82 Desde esta óptica se puede leer la observación de Clastres según la cual la política de las sociedades primitivas estudiadas por él estaría organizada en torno de la intuición de que el poder coercitivo en sí "no es otra cosa que una furtiva coartada de la naturaleza" (op. cit., pág. 38).

"ambientales" internas o externas a los grupos hicieron posible su transformación en modelo regulador dominante. En este momento se habría producido la mutación a la cual habrían escapado solamente los grupos inmumes al "contagio" por haber permanecido aislados geográfica y/o culturalmente.

Esta hipótesis de la mutación abre (o mejor dicho, reformula) una serie de problemas relativos al proyecto de abolición de la dominación que caracteriza al anarquismo, porque también la transformación anarquista de la sociedad se presenta, desde este enfoque, esencialmente como mutación cultural. En este proyecto los anarquistas son mutantes que tienden a multiplicarse, o sea a transmitir su "anomalía" cultural (anomalía en relación con la normalidad, o sea, con el modelo dominante) y al mismo tiempo crear las condiciones "ambientales" favorables a la mutación, o sea, a la generalización del carácter mutante. Lo que puede abrir una vía a nuevas interpretaciones de las relaciones entre anarquismo existencial, educativo, revolucionario...

Pero todo esto nos está alejando demasiado de los objetivos de este texto, que comenzó con la intención de proponer para la discusión solamente algunas reflexiones preliminares sobre el poder, limitadas al ámbito de una propuesta de definiciones. Dejemos aquí; al menos por ahora.

Traducción: Heloísa Castellanos

ADIÓS A LA REVOLUCIÓN

TOMÁS IBÁÑEZ*

¿Cuál es la relación que existe entre anarquismo por una parte y revolución social por otra?

El movimiento anarquista ha dejado de lado la pregunta hace mucho tiempo y, en cierto sentido, puede decirse que el debate "revolución sí o no" es una controversia antigua o, si se prefiere, una polémica para *dinosaurios ideológicos*, entre los cuales evidentemente me incluyo.

Yo sostengo que *el concepto de revolución es antitético o incompatible con el pensamiento anarquista por el hecho mismo de ser portador de una serie de consecuencias o efectos que son necesariamente liberticidas.*

No se trata, sino más bien todo lo contrario, de poner en cuestión el "deseo de revolución", que constituye un elemento fundamental de la sensibilidad social emancipadora y del pensamiento utópico.

Los libertarios y, con ellos, millones de personas, sueñan, más o menos vagamente, con un *cambio social* que desembocaría en una sociedad radicalmente diferente de la que conocemos. Este sueño constituye un elemento del imaginario social desde el tiempo, no tan lejano, en que se descubre que las formas sociales son formas sociohistóricas, o sea, formas relativas, y que, por lo tanto, es concebible actuar sobre ellas para modificarlas voluntariamente. Desear activamente vivir "en otro lugar", en relación con lo social-instituido que conocemos, constituye ciertamente el imperativo de toda ética.

No es por lo tanto el *deseo de revolución* lo que debe ser cuestionado. Al contrario, el deseo de revolución constituye un elemento fundamental de todo pensamiento crítico y es una parte indispensable de la utopía libertaria.

Lo que en cambio resulta seriamente problemático es el *proyecto de revolución.* Vale decir, *la elaboración política o estratégica del deseo de revolución, su* traducción concreta en el nivel de una concepción y de una práctica sociopolítica que se quiera libertaria. Lo que se presenta seriamente problemático es la constitución del deseo de revolución en un proyecto racional, elaborado, articulado, que sirva de motor a la eficacia de la acción individual y colectiva, *ya que el deseo de revolución deviene entonces, necesariamente, una empresa totalitaria e instrumento de dominación.*

¿Por qué el proyecto revolucionario se contrapone a lo que podría ser considerado como la esencia misma del pensamiento anarquista?

No se trata de una pregunta ligada con el aspecto insurreccional o no de la revolución.

En efecto, el recurso a la violencia constituye frecuentemente la única vía válida de salida frente a ciertas situaciones y yo no soy de aquellos que ven en el uso de la violencia una "tara" que desnaturaliza irremisiblemente toda acción con miras emancipadoras. Es verdad que los medios o los

* Este ensayo ha sido presentado al seminario Quale rivoluzione?, en el Convenio Internacional de Estudios Sobre el Anarquismo, celebrado en Venecia en 1984, publicado en italiano por la revista Volontà Nº1/85, y en castellano por Utopía Nº 6, Buenos Aires, 1986.

instrumentos utilizados *jamás* son neutros y que el uso de la violencia *implica necesariamente* consecuencias específicas, pero *todos los* medios que podamos utilizar están cargados de efectos secundarios no deseados y no controlados. El anatema lanzado contra la violencia de los dominados no parece justificable, a menos que se dirija a una eventual "estrategia de la violencia" y en tal caso también yo estaría de acuerdo.

Más allá del aspecto insurreccional de la revolución, lo que es puesto en cuestión concierne a un problema fundamental, *ligado con la lógica misma* del concepto de revolución.

Un análisis histórico de la emergencia y desarrollo del concepto de revolución social nos mostraría hasta qué punto este concepto ha sido signado por el modelo científico propio de la mecánica clásica y hasta qué punto es tributario de la ideología cientificista, determinista y dominadora que impregna el modelo científico galileonewtoniano. Lappo Berti[83] ha realizado este análisis en un excelente artículo aparecido en la revista *Aut-Aut*, por lo que no trataré este punto en forma detallada y me limitaré a señalar que el concepto de revolución ha sido fundamentalmente útil, históricamente, para los designios de la burguesía y, más en general, *para los proyectos de toda tentativa de poder político.*

Este aspecto por sí solo bastaría para proyectar una sombra de duda sobre la pretendida pertinencia libertaria del concepto de revolución, pero lo que importa es señalar otros aspectos y, para esto, es necesario precisar algunas características de la idea de revolución. Una revolución no se reduce ciertamente a una simple transformación de la sociedad; es necesario especificar al menos cinco elementos suplementarios para dar cuenta de ella:

1. Es una transformación relativamente *brusca y rápida,* sin lo cual los términos "revolución" y "evolución" serían intercambiables.
2. Es una transformación *radical,* sin la cual se hablaría de un simple reajuste o de "reforma" social.
3. Es una transformación *orientada* o finalista, ya que los libertarios no son "democráticos" y no se satisfacen con la noción de realización del deseo mayoritario de las personas y exigen que la revolución, para ser "auténtica", conforme sus propios criterios.
4. Es una transformación *global,* que concierne a toda la sociedad, sin lo cual no se trataría sino de una prótesis social local.
5. Por último, en el nivel de proyecto político, la revolución se convierte necesariamente en un *objetivo trascendente.* De hecho, los efectos atribuidos a su realización son suficientemente importantes, porque este objetivo, la revolución, se ubica en un nivel cualitativamente diferente de los otros objetivos, relegándolos a una situación de subordinación jerárquica.

Si analizamos las diferentes consecuencias que derivan de las cinco características enunciadas, es fácil ver por qué la idea de revolución se hace incompatible con el anarquismo desde el momento en que ella tomó la

83 Berti, L.: "Rivoluzione o...?" en Aut-Aut, enero 1980, Milán.

forma de un proyecto político, o sea, de un proyecto virtualmente realizable y que orienta la práctica social opositora de los libertarios.

Muy brevemente señalo tres de estas razones:

1. La idea de revolución, en cuanto a objetivo trascendente, supremo, reintroduce necesariamente un elemento *teológico* en el pensamiento libertario. Este objetivo supremo vuelve legítimo el sacrificio del presente futuro, del tiempo concretamente vivido al tiempo puramente ideal, para no hablar de otros sacrificios que se extienden del autosacrificio militante al sacrificio ajeno, pasando por el sacrificio (o la puesta entre paréntesis) de los "principios". Desde el momento en que hay un objetivo trascendente, un fin supremo, un valor colocado en el tiempo futuro, *todos los sacrificios están permitidos.* Si la revolución pudiese ser cumplida gracias a una estrategia, cualquiera sea ella, no nos podríamos decir libertarios si no intentáramos realizarla cueste lo que cueste. Los miles de muertos que cotidianamente provoca la sociedad instituida, los innumerables sufrimientos y humillaciones de cada momento, la injusticia permanente, no nos dejarían elección. Si la revolución está inscrita como posible consecuencia de una estrategia, nada puede justificar la renuncia a esta estrategia. La afirmación de que "el fin no justifica los medios" pierde en este contexto todo significado que no sea moralista y pío. ¿Qué importan las justificaciones si el resultado constituye el fin de la barbarie? Se trata ciertamente de un viejo debate, pero aquellos que creían verdaderamente que la revolución pudiese ser una consecuencia directa de sus acciones tenían razones para "despreciar" los "buenos sentimientos" de los libertarios. Es efectivamente necesario elegir entre la creencia en el proyecto revolucionario por una parte y "la ideología" libertaria por la otra.

No se puede ser anarquista y desarrollar un proyecto revolucionario, ya que éste niega el conjunto de los valores libertarios. No haberlo comprendido ha conducido a los libertarios de la primera mitad del siglo a increíbles aporías, excavando un foso entre su práctica y su ideología.

2. La idea de revolución, en cuanto proyecto global y totalizante, que concierne al conjunto de una sociedad dada, es necesariamente un proyecto totalitario porque "anuda" en un mismo hato el conjunto de las trayectorias individuales, subordinando lo particular a lo general.

En efecto, la sociedad es un *sistema,* en el sentido fuerte del término; todas sus partes interactúan unas con otras y están relacionadas. La sociedad es más que la suma de las partes, pero ella también es menos que la suma de sus partes, ya que por el simple hecho de estar obligada en un sistema, cada parte sufre las obligaciones que limitan las expresiones de sus propiedades. El "proyecto revolucionario" comporta también un "proyecto de sociedad". No se trata de un simple proyecto negativo dirigido a destruir lo social instituido, sino que comporta la propuesta de un sistema social alternativo. En consecuencia, el proyecto revolucionario se presenta como un diseño que afectará, lo quiera o no, la existencia de *cada una* de las partes que

componen la sociedad, al margen de que estas partes quieran o no adaptarse al proyecto de sociedad concebido por los “revolucionarios”. Un proyecto de sociedad puede estar concebido de manera de maximizar la libertad y la autonomía de cada elemento social, *pero* cada elemento debe ser ajustable con el conjunto y este conjunto asegura la compatibilidad ejerciendo sobre éste las operaciones materiales e ideológicas necesarias. El modelo de sociedad vehiculizado por un proyecto revolucionario es, por lo tanto, un modelo para *todos.* Se puede dudar de que el fin de la acción libertaria sea el de promover un sistema social, cualquiera sea, en la medida en que, por definición, este sistema será parcialmente forzado.

3. Por último, la idea de revolución implica la creencia en el *determinismo social,* esto es, la creencia de que la sociedad es una especie de máquina regida por leyes, sobre la cual se pueden aplicar algunas acciones causales para producir efectos controlados y previsibles. Sin esta creencia el “proyecto revolucionario” no tiene sentido, ya que una estrategia solamente se puede elaborar sobre la base de una relación causal entre las operaciones realizadas y las consecuencias producidas o, por lo menos, en una convicción en estos caracteres causales. Lo que lleva a ignorar simplemente que la sociedad es un sistema autoorganizado y por lo tanto fuertemente impredecible en sus reacciones y en su funcionamiento. Y esto lleva también (pero es otra cuestión) a aceptar un modelo de conocimiento de lo social basado sobre el control del objeto a conocer, o sea, basado en ultimo término sobre el *control social.*

En definitiva, el pensamiento libertario no puede albergar en su seno el concepto de revolución y debe inclusive abandonar el uso mismo del término “revolución”.

La actividad práctica de los libertarios puede, eventualmente, *desencadenar o provocar una revolución,* pero nunca como resultado de un proyecto racional y coherente. El “deseo de revolución” y la “utopía” subyacentes en las prácticas libertarias constituyen poderosos elementos de cambio social. Pueden forzar al sistema social a reestructurarse sin que se sepa muy bien cómo y por qué. Por fortuna, ni los libertarios ni ningún otro dominan lo suficiente los mecanismos y las reglas sociales como para poderlos controlar y dirigir voluntariamente su curso.

Para terminar, quisiera recordar que el anarquismo es un *sistema en devenir*, un sistema esencialmente evolutivo, que en sus orígenes estaba lleno de insuficiencias y de rasgos autoritarios, y todavía hoy continúa teniéndolos. En una perspectiva de *anarquismo crítico,* se trata, por así decir, de mejorar el anarquismo día tras día librándolo progresivamente de sus contenidos autoritarios.

Hoy el progreso del pensamiento anarquista pasa a través de tres condiciones fundamentales:

1. Abandonar *explícitamente* el concepto de revolución, proceder a su crítica y sacar todas las consecuencias de este abandono.

2. Reconocer la *imposibilidad* de una sociedad privada de las relaciones de poder y sacar también aquí las consecuencias.

3. Reconocer que no todas las finalidades positivas son necesariamente compatibles entre sí[84], y sacar las conclusiones.

UTOPÍA

Si lo que he dicho es cierto, es verdaderamente una lástima, ya que era agradable soñar una sociedad sin poder, creer que todos los valores que nos parecían positivos pudiesen organizarse en una especie de *bouquet* armonioso y era efectivamente exaltante vivir luchando por la revolución.

Los anarquistas hemos estado entre los primeros en proclamar que el hombre debía habituarse a vivir sin Dios, aunque esto era frustrante y difícil; hoy los anarquistas, y los hombres en general, deben *aprender a vivir abandonando la creencia en la revolución.*

Traducción: Carlos Gioiosa

84 2. Pagés, R.: “La libertà, la guerra, la servitù” en Volontà.

POSTDATA SOBRE LAS SOCIEDADES DE CONTROL
GILLES DELEUZE

I. HISTORIA

Foucault situó las *sociedades disciplinarias* en los siglos XVIII y XIX: estas sociedades alcanzan su apogeo a principios del XX, y proceden a la organización de los grandes espacios de encierro. El individuo no deja de pasar de un espacio cerrado a otro, cada uno con sus leyes: primero la familia, después la escuela ("acá ya no estás en tu casa"), después el cuartel ("acá ya no estás en la escuela"), después la fábrica, de tanto en tanto el hospital, y eventualmente la prisión, que es el lugar de encierro por excelencia. Es la prisión la que sirve de modelo analógico: la heroína de *Europa 51* puede exclamar, cuando ve a unos obreros: "me pareció ver a unos condenados...". Foucault analizó muy bien el proyecto ideal de los lugares de encierro, particularmente visible en la fábrica: concentrar, repartir en el espacio, ordenar en el tiempo, componer en el espacio-tiempo una fuerza productiva cuyo efecto debe ser superior a la suma de las fuerzas elementales. Pero lo que Foucault también sabía era la brevedad del modelo: sucedía a las *sociedades de soberanía,* cuyo objetivo y funciones eran muy otros (recaudar más que organizar la producción, decidir la muerte más que administrar la vida); la transición se hizo progresivamente, y Napoleón parecía operar la gran conversión de una sociedad a otra. Pero las disciplinas a su vez sufrirían una crisis, en beneficio de nuevas fuerzas que se irían instalando lentamente, y que se precipitarían tras la Segunda Guerra Mundial: las sociedades disciplinarias eran lo que ya no éramos, lo que dejábamos de ser.

Estamos en una crisis generalizada de todos los lugares de encierro: prisión, hospital, fábrica, escuela, familia. La familia es un "interior" en crisis como todos los interiores, escolares, profesionales, etc. Los ministros competentes no han dejado de anunciar reformas supuestamente necesarias. Reformar la escuela, reformar la industria, el hospital, el ejército, la prisión: pero todos saben que estas instituciones están terminadas, a más o menos corto plazo. Sólo se trata de administrar su agonía y de ocupar a la gente hasta la instalación de las nuevas fuerzas que están golpeando la puerta. Son las *sociedades de control* las que están reemplazando a las sociedades disciplinarias.

"Control" es el nombre que Burroughs propone para designar al nuevo monstruo, y que Foucault reconocía como nuestro futuro próximo. Paul Virilio no deja de analizar las formas ultrarrápidas de control al aire libre, que reemplazan a las viejas disciplinas que operan en la duración de un sistema cerrado. No se trata de invocar las producciones farmacéuticas extraordinarias, las formaciones nucleares, las manipulaciones genéticas, aunque estén destinadas a intervenir en el nuevo proceso. No se trata de preguntar cuál régimen es más duro, o más tolerable, ya que en cada uno de ellos se enfrentan las liberaciones y las servidumbres. Por ejemplo, en la crisis del hospital como lugar de encierro, la sectorización, los hospitales de día, la atención a domicilio pudieron marcar al principio nuevas libertades,

pero participan también de mecanismos de control que rivalizan con los más duros encierros. No se trata de temer o de esperar, sino de buscar nuevas armas.

II. LÓGICA

Los diferentes internados o espacios de encierro por los cuales pasa el individuo son variables independientes: se supone que uno empieza desde cero cada vez, y el lenguaje común de todos esos lugares existe, pero es *analógico.* Mientras que los diferentes aparatos de control son variaciones inseparables, que forman un sistema de geometría variable cuyo lenguaje es *numérico* (lo cual no necesariamente significa binario). Los encierros son *moldes,* módulos distintos, pero los controles son *modulaciones,* como un molde autodeformante que cambiaría continuamente, de un momento al otro, o como un tamiz cuya malla cambiaría de un punto al otro. Esto se ve bien en la cuestión de los salarios: la fábrica era un cuerpo que llevaba a sus fuerzas interiores a un punto de equilibrio: lo más alto posible para la producción, lo más bajo posible para los salarios; pero, en una sociedad de control, la empresa ha reemplazado a la fábrica, y la empresa es un alma, un gas. Sin duda la fábrica ya conocía el sistema de primas, pero la empresa se esfuerza más profundamente por imponer una modulación de cada salario, en estados de perpetua metastabilidad que pasan por desafíos, concursos y coloquios extremadamente cómicos. Si los juegos televisados más idiotas tienen tanto éxito es porque expresan adecuadamente la situación de empresa. La fábrica constituía a los individuos en cuerpos, por la doble ventaja del patrón que vigilaba a cada elemento en la masa, y de los sindicatos que movilizaban una masa de resistencia; pero la empresa no cesa de introducir una rivalidad inexplicable como sana emulación, excelente motivación que opone a los individuos entre ellos y atraviesa a cada uno, dividiéndolo en sí mismo. El principio modular del "salario al mérito" no ha dejado de tentar a la propia educación nacional: en efecto, así como la empresa reemplaza a la fábrica, *la formación permanente* tiende a reemplazar a la *escuela,* y la evaluación continua al examen. Lo cual constituye el medio más seguro para librar la escuela a la empresa.

En las sociedades de disciplina siempre se estaba empezando de nuevo (de la escuela al cuartel, del cuartel a la fábrica), mientras que en las sociedades de control nunca se termina nada: la empresa, la formación, el servicio son los estados metastables y coexistentes de una misma modulación, como un deformador universal. Kafka, que se instalaba ya en la bisagra entre ambos tipos de sociedad, describió en *El proceso* las formas jurídicas más temibles: el *sobreseimiento aparente* de las sociedades disciplinarias (entre dos encierros), la *moratoria ilimitada* de las sociedades de control (en variación continua), son dos modos de vida jurídica muy diferentes, y si nuestro derecho está dubitativo, en su propia crisis, es porque estamos dejando uno de ellos para entrar en el otro. Las sociedades disciplinarias tienen dos polos: la firma, que indica el *individuo,* y el número de matrícula, que indica su posición en una *masa.* Porque las disciplinas nunca vieron incompatibilidad entre ambos, y porque el poder es al mismo tiempo masificador e

individualizador, es decir que constituye en cuerpo a aquellos sobre los que se ejerce, y moldea la individualidad de cada miembro del cuerpo (Foucault veía el origen de esa doble preocupación en el poder pastoral del sacerdote –el rebaño y cada uno de los animales– pero el poder civil se haría, a su vez, "pastor" laico, con otros medios). En las sociedades de control, por el contrario, lo esencial no es ya una firma ni un número, sino una cifra: la cifra es una *contraseña*, mientras que las sociedades disciplinarias son reglamentadas por *consignas* (tanto desde el punto de vista de la integración como desde el de la resistencia). El lenguaje numérico del control está hecho de cifras, que marcan el acceso a la información, o el rechazo. Ya no nos encontramos ante el par masa-individuo. Los individuos se han convertido en *"dividuos", y* las masas, en muestras, datos, mercados o *bancos.* Tal vez sea el dinero lo que mejor exprese la diferencia entre las dos sociedades, puesto que la disciplina siempre se remitió a monedas moldeadas que encerraban oro como número patrón, mientras que el control refiere a intercambios flotantes, modulaciones que hacen intervenir como cifra un porcentaje de diferentes monedas de muestra. El viejo topo monetario es el animal de los lugares de encierro, pero la serpiente es el de las sociedades de control. Hemos pasado de un animal al otro, del topo a la serpiente, en el régimen en el que vivimos, pero también en nuestra forma de vivir y en nuestras relaciones con los demás. El hombre de las disciplinas era un productor discontinuo de energía, pero el hombre del control es más bien ondulatorio, en órbita sobre un haz continuo. Por todas partes, el surf ha reemplazado a los viejos *deportes.*

Es fácil hacer corresponder a cada sociedad distintos tipos de máquinas, no porque las máquinas sean determinantes sino porque expresan las formas sociales capaces de crearlas y utilizarlas. Las viejas sociedades de soberanía manejaban máquinas simples, palancas, poleas, relojes; pero las sociedades disciplinarias recientes se equipaban con máquinas energéticas, con el peligro pasivo de la entropía y el peligro activo del sabotaje; las sociedades de control operan sobre máquinas de tercer tipo, máquinas informáticas y ordenadores cuyo peligro pasivo es el ruido y el activo la piratería o la introducción de virus. Es una evolución tecnológica pero, más profundamente aún, una mutación del capitalismo. Una mutación ya bien conocida, que puede resumirse así: el capitalismo del siglo XIX es de concentración, para la producción, y de propiedad. Erige pues la fábrica en lugar de encierro, siendo el capitalista el dueño de los medios de producción, pero también eventualmente propietario de otros lugares concebidos por analogía (la casa familiar del obrero, la escuela). En cuanto al mercado, es conquistado ya por especialización, ya por colonización, ya por baja de los costos de producción. Pero, en la situación actual, el capitalismo ya no se basa en la producción, que relega frecuentemente a la periferia del tercer mundo, incluso bajo las formas complejas del textil, la metalurgia o el petróleo. Es un capitalismo de superproducción. Ya no compra materias primas y vende productos terminados: compra productos terminados, o monta piezas. Lo que quiere vender son servicios, y lo que quiere comprar son acciones. Ya no es un capitalismo para la producción, sino para el producto, es decir para la venta y para el mercado. Así, es esencialmente dispersivo, y la fábrica ha cedido su lugar a la empresa. La familia, la escuela, el ejército, la fábrica ya no son lugares analógicos distintos que convergen hacia un propietario, Estado o potencia privada, sino las figuras cifradas, deformables y transformables, de una misma empresa que sólo tiene administradores. Incluso el arte ha abandonado los lugares cerrados para entrar en los circuitos abiertos de la banca. Las conquistas de mercado se hacen por temas de control y no ya por formación de disciplina, por fijación de cotizaciones más aún que por baja de costos, por transformación del producto más que por especialización de producción. El servicio de venta se ha convertido en el centro o el "alma" de la empresa, Se nos enseña que las empresas tienen un alma, lo cual es sin duda la noticia más terrorífica del mundo. El marketing es ahora el instrumento del control social, y forma la raza impúdica de nuestros amos. El control es a corto plazo y de rotación rápida, pero también continuo e ilimitado, mientras que la disciplina era de larga duración, infinita y discontinua. El hombre ya no es el hombre encerrado, sino el hombre endeudado. Es cierto que el capitalismo ha guardado como constante la extrema miseria de tres cuartas partes de la humanidad: demasiado pobres para la deuda, demasiado numerosos para el encierro; el control no sólo tendrá que enfrentarse con la disipación de las fronteras, sino también con las explosiones de villas miseria y guetos.

III. PROGRAMA

No es necesaria la ciencia ficción para concebir un mecanismo de control que señale a cada instante la posición de un elemento en un lugar abierto, animal en una reserva, hombre en una empresa (collar electrónico). Félix Guattari imaginaba una ciudad en la que cada uno podía salir de su departamento, su calle, su barrio, gracias a su tarjeta electrónica (dividual) que abría tal o cual barrera; pero también la tarjeta podía no ser aceptada tal día, o entre determinadas horas: lo que importa no es la barrera, sino el ordenador que señala la posición de cada uno, lícita o ilícita, y opera una modulación universal.

El estudio sociotécnico de los mecanismos de control, captados en su aurora, debería ser categorial y describir lo que está instalándose en vez de los espacios de encierro disciplinarios, cuya crisis todos anuncian. Puede ser que viejos medios, tomados de las sociedades de soberanía, vuelvan a la escena, pero con las adaptaciones necesarias. Lo que importa es que estamos al principio de algo. En el *régimen de prisiones:* la búsqueda de penas de "sustitución", al menos para la pequeña delincuencia, y la utilización de collares electrónicos que imponen al condenado la obligación de quedarse en su casa a determinadas horas. En el *régimen de las escuelas:* las formas de evaluación continua, y la acción de la formación permanente sobre la escuela, el abandono concomitante de toda investigación en la Universidad, la introducción de la "empresa" en todos los niveles de escolaridad. En el *régimen de los hospitales:* la nueva medicina "sin médico ni enfermo" que diferencia a los enfermos potenciales y las personas de riesgo, que no muestra, como se suele decir, un progreso hacia la individualización, sino que sustituye el cuerpo individual o numérico por la cifra de una materia

"dividual" que debe ser controlada. En el *régimen de la empresa:* los nuevos tratamientos del dinero, los productos y los hombres, que ya no pasan por la vieja forma-fábrica. Son ejemplos bastante ligeros, pero que permitirían comprender mejor lo que se entiende por crisis de las instituciones, es decir, la instalación progresiva y dispersa de un nuevo régimen de dominación. Una de las preguntas más importantes concierne a la inaptitud de los sindicatos: vinculados durante toda su historia con la lucha contra las disciplinas o en los lugares de encierro (¿podrán adaptarse o dejarán su lugar a nuevas formas de resistencia contra las sociedades de control?). ¿Podemos desde ya captar los esbozos de esas formas futuras, capaces de atacar las maravillas del marketing? Muchos jóvenes reclaman extrañamente ser "motivados", piden más cursos, más formación permanente: a ellos corresponde descubrir para qué se los usa, como sus mayores descubrieron no sin esfuerzo la finalidad de las disciplinas. Los anillos de una serpiente son aún más complicados que los agujeros de una topera.

Traducción: Martín Caparrós

INSTITUIDO, INSTITUYENTE, CONTRAINSTITUCIONAL

RENÉ LOURAU

I

En el congreso anarquista de Carrara, en 1968, Daniel Cohn- Bendit, molesto por el arcaísmo de los "viejos anarcos", lanzó esta paradoja: "No sacrificaremos nunca un minuto de nuestra vida a la revolución".

Yo añadiría: "¡No sacrificaremos nunca un minuto de nuestras vida a la autogestión!". Entended: es perfectamente contradictorio sacrificar un minuto de nuestra vida hablando de la revolución o de la autogestión, "preparando" la revolución o la autogestión.

Si la "revolución" es la transformación de las relaciones sociales en el sentido más autogestionario posible, está claro, en efecto, que todo lo que sea investigación intelectual sobre la revolución es una pérdida de tiempo y quizás una desviación del proyecto revolucionario. Digo esto no por antiintelectualismo (yo mismo soy un intelectual), sino para ser lógico conmigo mismo. Los problemas de la autogestión, de la transformación de las relaciones sociales, los vivo a diario, con mi mujer, con mis hijos, con mis vecinos y amigos, con mis colegas de trabajo, con los estudiantes –ya que soy profesor–, con los investigadores –militantes de mi misma corriente de pensamiento–, ya sea a propósito de un proyecto de revista o de la supervivencia de una cooperativa obrera, a propósito de mis relaciones con la institución editorial (porque soy escritor) o de mis relaciones con la universidad. Cuando me instalo ante la máquina de escribir, con mi perro tumbado al lado, en medio de mis libros y mis papeles, instituyo relaciones sociales particulares con mi familia, con mis vecinos, con mis amigos, con la universidad, con las masas a las que, durante ese tiempo, les arrancan la plusvalía. Niego la autogestión. Ésta es la significación profunda de la frase lanzada por Cohn-Bendit en el congreso de Carrara.

Está claro, en todo caso, que no existe en ninguna parte un movimiento autogestionario, en el sentido de movimiento social con su propia ideología, sus bases sociales, sus formas de acción y de organización. Aparte de las organizaciones políticas y sindicales de izquierda y de extrema izquierda tradicionales, que intentan llenar su vacío ideológico cogiendo al vuelo este juguete que es para ellas la autogestión, no existen más que débiles núcleos anarquistas que continúan siendo los portadores del proyecto. Todavía hay que señalar que la más antigua corriente autogestionaria –la corriente anarquista– se divide sobre la cuestión de la autogestión, a propósito de las relaciones con la planificación o sobre el papel de los sindicatos. Además, un viejo trasfondo de militantismo arcaico frena el impulso, sobre todo cuando se trata de analizar y transformar las relaciones sociales a plazo inmediato, en la práctica cotidiana, en las relaciones entre hombres y mujeres, en la educación, en las relaciones profesionales, en las relaciones militantes.

Éste es el contexto ideológico en que me sitúo para hablar o escribir sobre la autogestión. Deseo ahora abordar dos puntos menos subjetivos y, a mi entender, de capital importancia para una elucidación de nuestro proyecto.

Por una parte, el papel de los determinismos de dimensión mundial que pesan sobre nosotros. Y, por otra, las posibilidades abiertas al proyecto autogestionario para el análisis que puede hacerse de la noción de institución, en la perspectiva de las luchas antiinstitucionales.

II

Ser partidario de la autogestión, como ser partidario de diversas formas de heterogestión, es hacer una apuesta sobre el futuro. Más exactamente, es imaginar ciertas líneas de fuerza en el futuro y reflexionar, a partir de ellas, sobre las condiciones de posibilidad de tal o cual forma social.

Lo imaginario influye ampliamente en las concepciones sociales más "científicas", al igual que sobre las más "utópicas". Estamos determinados por la imagen que nos hacemos del futuro. Los comandos del futuro curvan nuestros más íntimos pensamientos, nuestras teorías más abstractas. Lo mismo que en el nivel individual, biológica y psicológicamente no viviríamos si nuestro futuro no estuviera programado de una forma u otra, en el nivel colectivo una sociedad no sobrevive más que tragando sin cesar intensas dosis de sueños, de proyectos más o menos irracionales que conciernen al porvenir inmediato o lejano.

Si la capacidad de predicción de las ciencias sociales fuera menos miserablemente limitada, la cuota del imaginario en la reflexión y experimentación social sería tan insignificante como la que ocupa la astrología en la vida científica actual. Esto se verifica experimentalmente en los regímenes políticos en los que "el porvenir ya ha llegado", es decir, donde un dogma político y económico, disfrazado con el nombre de marxismo, hace del capitalismo de Estado –por tanto del Estado y del Capital– la definitiva verdad. En ese contexto, se distingue entre un creador imaginativo, los dirigentes, y un imaginativo señuelo, el que se separa de la línea oficial. En los países de capitalismo monopolista, donde la planificación económica no es más que un biombo o un elemento moderadamente regulador de las leyes del mercado, sucede, en revancha, que las "crisis" abren la puerta a varios futuros posibles, al menos a corto plazo. Pero el "choque del futuro" está concebido, casi invariablemente, como el resultado de un desarrollo indefinido de las fuerzas productivas y, sobre todo, de la tecnología. Este "choque", junto a duras realidades presentes o próximas, genera nuevas contradicciones. Por ejemplo, la dominación fetichista del automóvil y del "todo electrificado" en la casa, cohabita con solemnes apelaciones en favor de una economía energética. Y la música armoniosa de las "leyes del mercado" se mezcla con el tam-tam, cada vez más irritante, de las estadísticas del desempleo. Con el capitalismo monopolista –al menos mientras las multinacionales no controlen el conjunto de la vida social sobre el planeta–, el futuro no llegará nunca, pero el mito de la penuria puede, y con ventaja, tomar el relevo del mito del crecimiento indefinido, sin que las bases del *imaginario* capitalista se cuestionen verdaderamente.

Y por eso las pesimistas previsiones del MIT o del Club de Roma, lo mismo que los análisis de la corriente ecologista, entran, a título de nueva

variable, en la problemática de la explotación capitalista monopolista, un poco como la penuria de géneros alimentarios se integra perfectamente en las previsiones de los planes quinquenales rusos, desde la prioridad de la industria pesada.

La imagen motriz de un mundo en que el proyecto autogestionario tendiera a generalizarse está casi enteramente difuminada por la sombra que proyectan los dos futuros dominantes y de momento, rivales: el del "liberalismo" de las multinacionales y el del "comunismo" burocrático del Estado.

Puede considerarse que el porvenir de ambas (más, eventualmente, el de una o dos más) formas de capitalismo, está asegurado en un período largo. Igual que, correlativamente, está asegurado el futuro de la forma estatista. La mundialización del Estado está apenas perfeccionada, o en vías de perfeccionamiento. En todos los territorios que, desde los tiempos de la colonización, al no poseer el estatuto jurídico de la independencia acaban siendo integrados al club de la ONU y como puede verse todavía en nuestros días con los movimientos de liberación nacional de pueblos que reivindican un territorio (los palestinos) o derechos políticos iguales a los que sus colonizadores (en Africa del Sur), la exigencia de la libertad pasa, más que nunca, por el estadio jurídico-político de su reconocimiento como Estados. Incluso si el refuerzo de los bloques y la ciencia-ficción dibujan el porvenir de un único Estado mundial, de momento la mundialización del Estado no significa su negación dialéctica sino la multiplicación (hasta cerca de 150) de la forma estatal.

III

La visión de un futuro lleno de nubarrones puede inclinar al pesimismo al más pintado. Pero para ello hay que adoptar una actitud fatalista que no está de acuerdo con el proyecto autogestionario. En realidad, este futuro, que pesa enormemente sobre nosotros, no es más que uno de los futuros posibles. Los cristianos y los marxistas creen, cada uno por su lado y a su manera, en una línea temporal única, en un sentido de la historia determinado de antemano y conocido por los que creen en el dogma (cristiano o marxista). ¿Está prohibido rechazar tal creencia?

Si un dios o un sentido divinizado de la historia mueven los hilos del tiempo desde lo alto de su trono situado en el final de los tiempos o en el final de la historia, todo lo que contradiga la llegada del paraíso "cristiano" o "socialista" se sitúa como una peripecia en un Plan decidido de antemano. La autogestión está, entonces, condenada a ir viviendo marginalmente, como una vaga ideología de secta desesperadamente fuera de circulación, fuera de las realidades económicas e incluso psicológicas de la humanidad.

En cambio, si la historia, lejos de ser lineal, sufre viajes, torsiones, curvaturas inesperadas (y todo el pasado está ahí para demostrarlo), entonces tenemos la posibilidad de estar determinados no sólo por la línea temporal descrita anteriormente bajo el signo de mundialización del Capital y el Estado, sino también por otra línea temporal, la de los esfuerzos milenarios

más intensos con resultados, hasta ahora, menos duraderos, la línea de la resistencia, de la rebelión, de la lucha autogestionaria.

Los esclavos romanos que se hundieron en la rebelión de Espartaco, los mineros alemanes que con Thomas Muntzer, en el siglo XVI, intentaron abolir las instituciones civiles y religiosas, los Iracundos de 1794, los *comunards* de 1871, los campesinos aragoneses de 1936, *los fellahs* argelinos de 1962 e incluso los bolcheviques de 1905 y 1917 (intentando realizar una revolución proletaria en un país que tenía una débil minoría de proletarios) y tantos otros rebeldes del mundo, ¿no han acariciado “el sentido de la historia” a contrapelo?

Utopía, sueño, delirio, dominio de la imaginación sobre la razón: he aquí lo que responden los “razonables”. Y no se equivocan. Pero en lo que sí están terriblemente equivocados es en creer que la imaginativa social no tiene nada que ver con la vida social, con el cambio social, con la revolución. Este rol de la imaginación, del proyecto lanzado hacia el futuro que rebota, a veces, en las experiencias más brillantes de los mejores momentos históricos, ha sido claramente definido por Castoriadis a propósito de la noción de institución, al criticar todo el “pensamiento heredado”, de Aristóteles a Marx y sus modernos seguidores: “El verdadero hito ‘histórico’... tanto en Aristóteles como en Marx, es la cuestión de la institución. Es la imposibilidad, para el pensamiento heredado, de tener en cuenta lo social-histórico como forma de ser, no reducible a lo que se ‘conoce’ por otra parte” *(Las encrucijadas del laberinto*, París, 1978). Y precisa: “La cuestión de la institución excede con mucho a la ‘teoría’: pensar la institución como es, como creación social-histórica, exige romper el cuadro lógico ontológico heredado; proponer otra institución de la sociedad revela un proyecto y una puntería políticos que, naturalmente, puedan discutirse y argumentarse, pero no basarse en una Naturaleza y una Razón cualesquiera (aunque fueran la ‘naturaleza’ y la ‘razón’ de la historia)” (pág. 314).

Los “significados imaginarios” juegan un papel primordial en el proyecto –cualquiera que sea, conservador o revolucionario– que sustenta y sostiene toda forma social, toda institución. Dicho de otra manera, y para retomar mis formulaciones, aparentemente de ciencia-ficción, hay uno o más futuros imaginados, imaginarios, que determinan nuestra acción o inacción, es decir, nuestra postura en relación con las formas sociales existentes.

Yo añadiría a esto que lo imaginario actúa no sólo en el proyecto encaminado hacia el futuro, sino también en la idea que se tiene generalmente del pasado, de los orígenes de la institución. “Como creación social-histórica” (Castoriadis), la institución desarrolla sin cesar un discurso oficial cargado de fantasía, de arreglos con la realidad de los hechos, a fin de justificar su existencia y su funcionamiento. Este discurso de la institución acerca de ella misma, que a menudo los usuarios, y también los historiadores y sociólogos, usan como moneda corriente, es una novela familiar (en el sentido psicoanalítico del término), un mito de los orígenes, como ocurre en la mayor parte de las religiones y las doctrinas estatistas oficiales. Se inventa una filiación imaginaria para disimular o, mejor, para hacer olvidar, rechazar, la verdadera filiación. Toda institución, por modesta que sea,

posee, como todo Estado (en tanto que superinstitución), un cadáver en su alacena, una huella de la violencia sacrificada que presidió su nacimiento o, sobre todo, su reconocimiento por las formas sociales ya existentes e instituidas. En torno del relato oficial, que intenta, casi siempre, maquillar los orígenes y las sucesivas fases de desarrollo de la institución, otros relatos más o menos clandestinos intentan recuperar el proyecto de los orígenes que la institucionalización ha deformado, escarnecido e incluso invertido. Tras los estudios del etnólogo alemán Muhlmann, yo he llamado *efecto Muhlmann* o muhlmannización a esta construcción imaginaria de la institución, construcción que viene a legitimar los cambios y las orientaciones contrarias al proyecto inicial, a la “profecía” original (la palabra “profecía” se explica por el hecho de que Muhlmann estudia los movimientos revolucionarios de carácter religioso, mesiánico, del Tercer Mundo). El *efecto Muhlmann* puede enunciarse como sigue: la institucionalización es función del fracaso de la “profecía”. Es un proceso que los términos “normalización”, “burocratización”, “traición de los dirigentes”, etc., describen muy mal. No se trata de un fenómeno extraño, y menos aún de una consecuencia de la “perversidad” de la “naturaleza humana”, sino de un proceso político muy claro. La institucionalización no es más que la negación del proyecto de que era portador el movimiento social al reclamarse míticamente de la “misión” o la “función de la institución”.

IV

El *efecto Muhlmann,* pronto o tarde, arrastra a las fuerzas sociales más revolucionarias a diluirse y negarse en forma tal que reproducen a las restantes fuerzas sociales institucionalizadas. El principio de equivalencia entre todas las formas sociales actúa igual en el nivel de una sociedad deportiva que en el nivel de un Estado. Bajo costumbres jurídicas diferentes, las fuerzas se institucionalizan, no obstante, en formas cuya estructura común reposa en el reconocimiento estatal (o el de la ONU, para lo que concierne al reconocimiento de nuevos Estados).

Hay que ver este fenómeno como una especie de lucha, a veces silenciosa pero siempre violenta, entre las fuerzas instituyentes, antiinstitucionales, que quieren invertir el orden existente, y las fuerzas instituidas, siempre superiores en potencia, en número, en prestigio ideológico. Bien entendido, la institucionalización también reacciona, con más o menos fuerza, sobre lo instituido. Es necesario, a veces, transformar una parte del Derecho, cuidar alianzas políticas nuevas y sacrificar otras más antiguas, librar nuevos créditos. En una palabra, hay un remanente parcial de consenso en el interior de los límites que el poder instituido juzga razonables, pero puede equivocarse. Por ejemplo, en Francia, en 1979, existió una fuerte corriente de derecha para cuestionar las leyes votadas por esta misma derecha, influida por el pánico (ley sobre el aborto y la contracepción, de 1975). Lo mismo en lo que concierne a la ley autorizando los sindicatos, que en Francia data de 1884, periódicamente, sobre todo en los momentos de crisis económica, se manifiesta una corriente antisindical. Algunos quieren incluso

limitar o abolir el derecho de huelga, que en Francia se remonta al segundo imperio (1864); sin embargo, la institucionalización del movimiento obrero en la estructura sindical ha rendido a la clase dominante más servicios que los que le habría prestado un movimiento dejado a su aire, "incontrolado" por una burocracia salida de sus propios rangos. En el nivel de los partidos políticos es conocida la demostración sociológica de Trotsky, en *Cours nouveau:* la institucionalización del movimiento revolucionario en Rusia ha consistido, no sólo en la separación o exterminación de otras corrientes –en particular la corriente anarquista– sino también en la autodestrucción del propio movimiento bolchevique, tanto por la depuración de los elementos más activos como por la constitución de una gigantesca burocracia reclutada, al menos en los comienzos, entre las filas de militantes de la primera hornada.

En todos los casos de institucionalización lo que se nota es la destrucción de las fuerzas más instituyentes, como las tentativas autogestionarias, cualquiera que sea su forma e ideología. La institucionalización del movimiento protestante en Europa en el siglo XVI significó la destrucción de las experiencias milenaristas tendientes a restaurar un cristianismo primitivo (puesta en común de las tierras y otros bienes, rechazo de la jerarquía feudal y eclesiástica). La institucionalización definitiva de la Revolución Francesa en 1794 –Termidor– ha podido servir de modelo a muchas otras "estabilizaciones", por ejemplo, la destrucción del movimiento revolucionario en Rusia por Stalin. Las tendencias más audaces que habían aparecido antes de Termidor fueron recluidas en el granero de las utopías. Lo mismo ocurrió en Francia en 1848: siguiendo la curva represiva de la legislación sobre clubes y asambleas populares, desde febrero de 1848 hasta 1850, se sigue la curva de la muhlmannización del movimiento revolucionario. La autogestión es poco a poco reemplazada por la heterogestión, a medida que se reglamentan los clubes, que se cierran los más recalcitrantes, que se los desarma y, finalmente, que se los suprime completamente. Uno de los ejemplos más hirientes es el de la revolución mexicana al comienzo de este siglo. A partir de movimientos de rebelión animados en el Norte por Villa y en el Sur por Zapata, se va a construir una organización típicamente burguesa, cuya apelación final expresa todo el humor de que es capaz la institución: Partido Revolucionario Institucional (PRI). ¡Este partido, sesenta años después del inicio de la institucionalización del movimiento, está todavía hoy en el poder! Y qué decir del "reconocimiento" del potente movimiento autogestionario de 1962 en la Argelia de la independencia: aun conservando, al menos al principio, un poco del entusiasmo instituyente, la legislación que no cesa de acumularse bajo Ben Bella y Boumedian es un entierro de primera de la iniciativa revolucionaria de los *fellahs* al decidir ocupar y gestionar ellos mismos los bienes dejados por los grandes propietarios coloniales.

La contradicción entre la energía hirviente y desordenada de un movimiento social, por una parte, y las necesidades de una organización para asegurar la supervivencia, por otra, los intercambios y la regulación de conflictos no explican, realmente, esta especie de fatalidad que es el *efecto Muhlmann* y la aplicación del principio de equivalencia. Ciertamente, el

movimiento es antiinstitucional por naturaleza en su fase instituyente. La crítica de lo instituido, el análisis institucional generalizado, el rechazo global al viejo mundo, todo esto que se califica de "juventud del movimiento" o incluso de "infancia del movimiento", va acompañado, sin embargo, de otra forma de actuación: la forma de acción contrainstitucional. Además, y ambas cosas son indisociables, está el debilitamiento de la hegemonía estatal que (en las revoluciones antiguas o modernas, religiosas o laicas, agrarias o industriales) es, en general, rechazado o desviado, quizá porque todas las teorías revolucionarias son demasiado confusas sobre este asunto capital, lo que permite a la burocracia justificar siempre el regreso por fuerza del estatismo.

Intentamos, pues, para acabar, precisar estos puntos: la cuestión de las contrainstituciones y la cuestión de la desaparición de la hegemonía estatal.

En la lucha antiinstitucional se crean modos de organización de la vida cotidiana, de la producción, de la distribución, eventualmente, del combate militar. Nuevas formas sociales aparecen en lugar de las antiguas: son las contrainstituciones.

Estas formas se caracterizan por su maleabilidad, su capacidad de cambio, de adaptación. Ponen su legitimidad en las iniciativas de la base y no en un principio jurídico o político fijo. Son ante todo dinámicas, a la búsqueda de fórmulas cada vez más alejadas de las normas instituidas. Combaten la división del trabajo existente entre viejos/jóvenes, hombres/mujeres, dirigentes/dirigidos, docentes/alumnos, gestores/ejecutantes, etc. Bien contemplen la totalidad de la existencia o solamente un aspecto de ella (por ejemplo, la producción), tienden todas hacia la autogestión, hacia la puesta en común de los servicios.

Todos los períodos "calientes", calificados o no de "revolucionarios" por los expertos en ciencias políticas, han visto aparecer estas formas. Se ha dicho a menudo que eran formas alternativas a las formas sociales existentes.

Falta saber si la definición de la contrainstitución como forma "alternativa" corresponde, si no a la intención, al menos a la realidad de estas experiencias. Para ofrecer una alternativa a las instituciones existentes no es suficiente, a mi entender, con multiplicar las "innovaciones" y acumular trofeos de "marginalidad". Mientras continúe allí, la contrainstitución puede, ciertamente, jugar un papel de lugar propicio para las "treguas" antes de entrar en la edad "adulta" y "seria", así como funciones terapéuticas no desdeñables. Si la adolescencia y la juventud tienen necesidad de pasar por lo que Kierkegaard denomina la fase éstetica (antes de instalarse en la fase ética o seria), la descomposición de las instituciones familiar y escolar implica también que hay que cubrir una función pedagógica y terapéutica, so pena de graves inconvenientes, tanto por los "responsables" como por los jóvenes. ¿No se ve cómo en Gran Bretaña se están creando institutos concebidos especialmente para acoger a los niños y adolescentes que han desertado de la escuela y la familia?

Más que de alternativa habría que hablar de prótesis social.

La mayor parte de estos experimentadores sociales no eligen deliberadamente vivir al margen. En revancha, se ven obligados a luchar en

el seno de la autogestión con el fin de dar un contenido a su marginalidad. Autogestión estética, autogestión pedagógica, autogestión terapéutica... El proceso no alcanza una dimensión verdaderamente “alternativa” hasta que varios núcleos no sienten la necesidad de aliarse, federarse en una red (de producción, de distribución, de servicios...).

En efecto, la contrainstitución no puede costearse el lujo de ser o de pretender ser una “alternativa” si no dispone de un mínimo de medios, o si se contenta con utilizar el modo de acción contrainstitucional en un sector limitado de la práctica. Por ejemplo, la red Alternativa a la Psiquiatría, muy activa en Italia, Francia, Bélgica, etc., reúne estas dos condiciones: está animada por personas de estatus social elevado y no afecta al conjunto de la vida cotidiana de estas gentes.

Admitidos estos dos límites (entre otros) y bien entendido que cualquier intento contrainstitucional que se las arregle para no concernir más que a un aspecto fragmentario de la vida cotidiana pertenece, más o menos, a la fase que he denominado “estética”, hay que decir algo acerca de experiencias completamente diferentes, colocadas bajo el signo de la lucha revolucionaria armada o no y que a lo largo de la historia ofrecen formas contrainstitucionales parciales o totales.

Estas experiencias son, a menudo, subestimadas, burladas o incluso silenciadas, a causa de un defecto que parece descalificarlas a los ojos de los historiadores: duran demasiado poco tiempo, por lo tanto no son válidas.

La característica efímera de estas experiencias debe, sin embargo, ser relativizada. Entre los quince días de Kronstadt, los dos meses de la Comuna de París en 1871, los varios meses de la revolución agraria argelina en 1962 y los dos años y medio de la experiencia de las colectividades en la España republicana (1936-38), existen diferencias cualitativas notorias.

Lo mismo para los intentos parciales, más políticos y menos económicos, que son, por ejemplo, los clubes revolucionarios de 1789 a 1794, de nuevo los clubes en 1848, o las asambleas generales permanentes de 1968 en Italia, Francia, Checoeslovaquia: de varios meses a algunos años, el grado de obsolescencia varía enormemente.

La lucha antiinstitucional, antiestatal, es lo que a veces confiere ese aspecto grotesco, inasequible, a las experiencias que estamos tratando aquí. Todo está por inventar y re-inventar. La palabra “libre círculo” se entremezcla con los discursos del mundo viejo, hace subir las apuestas. Es el reino del ágora, opuesto al de la cripta, el del secreto burocrático. Los observadores “razonables” hablan de “delirio”, de “psicodrama”. Bajo la Asamblea Legislativa, durante la Revolución Francesa, se vio a un ciudadano obtener los aplausos de la sesión después de haber confesado que se orinaba en la cama. En 1968 se escucharon las extravagantes propuestas de gentes que, a fuerza de no hablar con nadie, se encontraban encerradas en una idea fija. Las asambleas populares adquieren sin esfuerzo el aspecto de un concurso para inventores un poco locos. Los soviets de 1905 en Rusia fueron lanzados por el pope Gapon, que no se sabía muy bien si era pope, revolucionario o agente secreto del zar. En una palabra, hay fuertes tensiones entre la crítica radical y casi patológica de lo instituido, por una parte, y la necesidad de sobrevivir, de organizarse para combatir, por otra.

Pero es esta tensión entre la lucha antiinstitucional y la lucha contrainstitucional, entre el rechazo de todo y la necesidad de organizarse, la que confiere su coloración antiestatal a las experiencias “en caliente”, en los períodos revolucionarios. En esta perspectiva, la brevedad de las experiencias no constituye una limitación o un defecto: al contrario, la intensidad de lo vivido entraña necesariamente tal brevedad. Y la historia no avanza, tímidamente y en zig-zag, para rebasar el orden existente, más que gracias a estos períodos intensos pero breves, breves pero intensos.

Entre estos dos modelos –por una parte la experiencia estética y pedagógico-política de las comunidades de base y por otra la experiencia política de la autogestión como instrumento de lucha política en períodos “calientes”– son posibles otras formas de autogestión, según la relación de fuerzas en un momento dado. No es cuestión de hacer aquí un inventario. En cambio, quería señalar, para terminar, un tipo de experiencia que, en el contexto actual, puede estar directa o indirectamente relacionada con el aumento del desempleo.

La “crisis” del empleo en los países industrializados, actualmente, es una dura realidad que obliga a nuestras representaciones a curvarse, lo quieran o no, en el sentido de una gran prudencia.

Esta crisis forma parte de una puesta en escena más global, el montaje de “crisis” económica, con sus diversos aspectos, desde la inflación hasta la reconversión industrial en beneficio de las multinacionales, pasando por la crisis de la energía. El capitalismo se ha hecho experto en “crisis” como instrumento de regulación. Está lejos el tiempo en que Marx, y después los marxistas más dogmáticos que el propio Marx, esperaban la siguiente crisis económica como las sectas milenaristas cristianas acechan los signos de los tiempos, el anuncio del Apocalipsis. Desde 1929, sobre todo después de la Segunda Guerra Mundial, está claro que la desorganización es tan importante para el capital como la organización. Acentuar los flujos de circulación (de capitales, de bienes, de mano de obra, de ideas, etc.) implica, a la fuerza, fases de desorden controlado.

La caída más real de la “crisis”, por el momento, está en el aumento del desempleo y en el trastorno que sufren las relaciones de trabajo: desaparición de la noción de calificación, disociación entre renta y salario, aumento del trabajo temporal y precario, destrucción del propio valor-salario en lo que tenía de sagrado.

Al mismo tiempo, la institución “empresa” padece una crisis ampliamente provocada por la concentración en unidades multinacionales, con la consiguiente liquidación de pequeñas y medianas empresas. Las formas institucionalizadas de la producción y la distribución no son más que un sector de la vida profesional. Un sector cada vez más extendido de actividades provisionales, temporales, marginales o clandestinas (trabajo negro) tiende a instaurarse. En este sector se ven surgir experiencias autogestionarias colocadas no ya bajo el signo (o al menos no bajo el único signo) de la estética, de lo pedagógico terapéutico o de la eventual lucha política, sino bajo el signo, mucho más modesto, de la supervivencia económica.

La autogestión no está siempre implicada en actividades de este género. Pero tiene muchas posibilidades de aparecer a partir del momento en que un colectivo de trabajo (o de supervivencia) decide lanzarse en ausencia de un patrón-empresario y... en ausencia de capital inicial.

Si la "crisis" de la energía continúa, al menos durante algún tiempo, como una penosa realidad (electricidad, gasolina...), es posible que la gestión de la escasez junto a la gestión del paro hagan florecer la autogestión como una de las bellas artes sociológicas "pobres" (como se habla de "arte pobre", por ejemplo, en pintura).

Más aún que las formas estéticas, pedagógico-terapéuticas de la autogestión, y en el mismo grado que la autogestión de las luchas políticas, este tipo de autogestión económica de supervivencia se caracteriza por la tendencia a la autodisolución no como límite indispensable, sino como forma de funcionamiento normal –precisamente con vistas a trabajar para rebasar las contradicciones– a medida que se van presentando en la práctica.

En este sentido, el movimiento autogestionario, libertario o cooperativo, etc., debería interesarse más en conquistar la vanguardia política, artístico-política y artística. Ciertamente, este movimiento está casi siempre marcado por la preeminencia de la fase estética que ya se ha cuestionado a propósito de las comunidades de trabajo y de vida. Pero esto no significa que los vanguardistas sean necesariamente, o siempre, burgueses o pequeñoburgueses para los cuales la autodisolución sería un placer sin ningún riesgo. Una vez que se consuma la ruptura, más o menos abiertamente, con las instituciones (con el mercado del arte y de la cultura, con las organizaciones políticas hegemónicas, con el Estado), y el desempleo impide apoyarse en la idea de un "segundo trabajo" de supervivencia, la autodisolución, en ciertas circunstancias, es la práctica más radical en la lucha antiinstitucional. No sólo frente a las instituciones existentes, sino de cara a su propia institucionalización, para el grupo o el movimiento vanguardista en cuestión.

PODER, POLÍTICA, AUTONOMÍA
CORNELIUS CASTORIADIS

El autodespliegue del imaginario radical como sociedad y como historia –como lo social-histórico– sólo se hace, y no puede dejar de hacerse, en y por las dos dimensiones del *instituyente y* del *instituido*[85]. La *institución,* en el sentido fundador, es una creación originaria del campo social-histórico –del colectivo anónimo– que sobrepasa, como *eidos,* toda "producción" posible de los individuos o de la subjetividad. El individuo –y los individuos– es institución, institución de una vez por todas e institución cada vez distinta en cada distinta sociedad. Es el polo cada vez específico de la imputación y de la atribución sociales establecidos según normas, sin las cuales no puede haber sociedad[86]. La subjetividad, como instancia reflexiva y deliberante (como pensamiento y voluntad) es proyecto social-histórico, pues el origen (acaecido dos veces, en Grecia y en Europa Occidental, bajo modalidades diferentes) es datable y localizable[87]. En el núcleo de las dos, la mónada psíquica, irreductible a lo social histórico, pero formable por éste casi ilimitadamente a condición de que la institución satisfaga algunos requisitos mínimos de la psique. El principal entre todos: nutrir a la psique de *sentido diurno,* lo cual se efectúa forzando e induciendo al ser humano singular, a través de un aprendizaje que empieza desde su nacimiento y que va robusteciendo su vida, invistiendo y dando sentido para sí a las partes emergidas del magma de significaciones imaginarias sociales instituidas cada vez por la sociedad y que son las que comparte con sus propias instituciones particulares[88].

Resulta evidente que lo social-histórico sobrepasa infinitamente toda "inter-subjetividad". Este término viene a ser la hoja de parra que no logra cubrir la desnudez del pensamiento heredado a este respecto, la evidencia de su incapacidad para concebir lo social-histórico como tal. La sociedad no es reducible a la "intersubjetividad", no es un cara-a-cara indefinidamente múltiple, pues el cara-a-cara o el espalda-a-espalda sólo pueden tener lugar entre sujetos ya socializados. Ninguna "cooperación" de sujetos sabría crear el lenguaje, por ejemplo. Y una asamblea de inconscientes nucleares sería imaginariamente más abstrusa que la peor sala de locos furiosos de un manicomio. La sociedad, en tanto que *siempre ya instituida,* es autocreación

85 C. Castoriadis, "Marxismo y teoría revolucionaria", Socialismo o Barbarie, Nros. 36-40, abril 1964-junio 1965, retomado posteriormente como primera parte de La institución imaginaria de la sociedad, París, Le Seuil, 1975. (Edición castellana en Tusquets, Barcelona, 1983.) Citado más adelante como Castoriadis 1964-65 (1975), para la primera parte, y Castoriadis 1975 para la segunda; véase pág. 153-157, 184-218 y la segunda parte, passim.
86 C. Castoriadis, 1975, cap. VI.
87 C. Castoriadis, "L'état du sujet aujourd'hui", Topique Nº 38 (1986), pág. 13 y ss.; citado en adelante como Castoriadis, 1986.
88 C. Castoriadis, 1975, cap. VI y passim; también, "Institución de la sociedad y religión", Esprit, mayo, 1982 y retomado en Los dominios del hombre (trad. en editorial Gedisa) - Las encrucijadas del laberinto II, París, Le Seuil, 1986; citado en adelante como Castoriadis, 1982 (1986).

y capacidad de auto-alteración, obra del imaginario radical como instituyente que se autoconstituye como sociedad constituida e imaginario social cada vez particularizado.

El individuo como tal no es, por lo tanto, "contingente" relativamente a la sociedad. Concretamente, la sociedad no es más que una mediación de encarnación y de incorporación, fragmentaria y complementaria, de su institución y de sus significaciones imaginarias, por los individuos vivos, que hablan y se mueven. La sociedad ateniense no es otra cosa que los atenienses –sin los cuales no es más que restos de un paisaje trabajado, restos de mármol y de ánforas, de inscripciones indescifrables, estatuas salvadas de las aguas en alguna parte del Mediterráneo–, pero los atenienses son sólo atenienses por el *nomos* de las *polis*. En esta relación entre una sociedad instituida que sobrepasa infinitamente la totalidad de los individuos que la "componen", pero no puede ser efectivamente más que en estado "realizado" en los individuos que ella fabrica, y en estos individuos puede verse un tipo de relación inédita y original, imposible de pensar bajo las categorías del todo y las partes, del conjunto y los elementos, de lo universal y lo particular, etc. Creándose, la sociedad crea al individuo y los individuos en y por los cuales sólo puede ser efectivamente. Pero la sociedad no es una propiedad de composición, ni un todo conteniendo otra cosa y algo más que sus partes –no sería más que por ello que sus "partes" son llamadas al ser, y a "ser así", por ese "todo" que, en consecuencia, no puede ser más que por ellas, en un tipo de relación sin analogía en ningún otro lugar, que debe ser pensada por "ella misma", a partir de "ella misma" como modelo de "sí misma"[89].

Pero a partir de aquí hay que ser muy precavidos. Se habría apenas avanzado (como algunos creen) diciendo: la sociedad hace los individuos que hacen la sociedad. La sociedad es obra del imaginario *instituyente*. Los individuos están hechos por la sociedad, al mismo tiempo que hacen y rehacen cada vez la sociedad *instituida:* en un sentido, ellos sí *son* sociedad. Los dos polos irreductibles son el imaginario radical instituyente –el campo de creación sociohistórico–, por una parte, y la psique singular, por otra. A partir de la psique, la sociedad instituida hace cada vez a los individuos –que como tales, no pueden hacer más que la sociedad que los ha hecho–. Lo cual no es más que la imaginación radical de la psique que llega a transpirar a través de los estratos sucesivos de la coraza social que es el individuo, que la recubre y la penetra hasta un cierto punto –límite insondable, ya que se da una acción de vuelta del ser humano singular sobre la sociedad–. Nótese, de entrada, que una tal acción es rarísima y en todo caso imperceptible en la casi totalidad de las sociedades, donde reina la *heteronomía instituida*[90], y donde, aparte del abanico de roles sociales predefinidos, las únicas vías de manifestación *reparable* de la psique singular son la transgresión y la patología. Sucede de manera distinta en aquellas sociedades donde la ruptura de la heteronomía completa permite una verdadera *individualización del individuo, y* donde la imaginación radical de la psique singular puede a la

89 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), 1. c. y 1975, cap. IV.
90 C. Castoriadis, 1965-65 (1975), págs. 148-151; Castoriadis, 1982 (1986).

vez encontrar o crear los medios sociales de una expresión pública original y contribuir a la autoalteración del mundo social. Y queda todavía otro aspecto por constatar, además de alteraciones social-históricas manifiestas y marcadas, sociedad e individuos se implican recíprocamente.

* * *

La institución y las significaciones imaginarias que lleva consigo y que la animan son creaciones de un mundo, el mundo de la sociedad dada, que se instaura desde el principio en la articulación entre un mundo "natural" y "sobre-natural" –más comúnmente "extra-social" y "mundo humano" propiamente dicho–. Esta articulación puede ir desde la casi fusión imaginaria hasta la voluntad de separación más rotunda; desde la puesta de la sociedad al servicio del orden cósmico o de Dios hasta el delirio más extremo de dominación y enseñoramiento sobre la naturaleza. Pero, en todos los casos, la "naturaleza" como la "sobrenaturaleza", son cada vez instituidas, en su propio sentido como tal y en sus innombrables articulaciones, y esta articulación contempla relaciones múltiples y cruzadas con las articulaciones de la sociedad misma instauradas cada vez por su institución[91].

Creándose como *eidos* cada vez singular (las influencias, transmisiones históricas, continuidades, similitudes, etc., ciertamente existen y son enormes, como las preguntas que suscitan, pero no modifican en nada la situación principal y no pueden evitar la presente discusión), la sociedad se despliega en una multiplicidad de formas organizativas y organizadas. Se despliega, de entrada, como creación de un espacio y de un tiempo (de una espacialidad y de una temporalidad) que le son propias, pobladas de una cáfila de objetos "naturales", "sobre- naturales" y "humanos", vinculados por relaciones establecidas en cada ocasión por la sociedad, consideradas y sostenidas siempre sobre unas propiedades inmanentes del ser-así *del* mundo. Pero estas propiedades son re-creadas, elegidas, filtradas, puestas en relación y sobre todo: *dotadas de sentido* por la institución y las significaciones imaginarias de la sociedad dada[92].

El discurso general sobre estas articulaciones, trivialidades dadas de lado, es casi imposible: son cada vez obra de la sociedad considerada como tal, impregnada de sus significaciones imaginarias. La "materialidad", la "concreción" de tal o cual institución puede aparecer como idéntica o marcadamente similar entre dos sociedades, pero la *inmersión*, en cada ocasión, de esta aparente identidad material en un magma distinto de diferentes significaciones, es suficiente para alterarla en su efectividad social-histórica (así sucede con la escritura, con el mismo alfabeto, en Atenas en el 450 a. C. y en Constantinopla en el 750 de nuestra era). La constatación de la existencia de universales a través de las sociedades-lenguaje, producción de la vida material, organización de la vida sexual y de la reproducción, normas y valores, etc., está lejos de poder fundar una

91 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 208-211; Castoriadis, 1975, cap. V.
92 Ibid.

"teoría" cualquiera de la sociedad y de la historia. En efecto, no se puede negar en el interior de estas universales "formales" la existencia de otras universales más específicas: así, en lo que hace referencia al lenguaje, ciertas leyes fonológicas. Pero precisamente –como la escritura con el mismo alfabeto– estas leyes sólo conciernen a los límites del ser de la sociedad, que se despliega como sentido y significación. En el momento en que se trata de las "universales", "gramaticales" o "sintácticas", se encuentran preguntas mucho más temibles. Por ejemplo, la empresa de Chomsky debe enfrentarse a este dilema imposible: o bien las formas gramaticales (sintácticas) son totalmente indiferentes en cuanto al sentido –enunciado del que todo traductor conoce lo absurdo del mismo–; o bien éstos contienen *desde el primer lenguaje humano,* y no se sabe cómo, todas las significaciones que aparecerán para siempre en la historia –lo cual comporta una pesada e ingenua metafísica de la historia–. Decir que, en todo lenguaje, debe ser posible expresar la idea "John ha dado una manzana a Mary" es correcto, pero tristemente insuficiente.

Uno de los universales que podemos "deducir" de la idea de sociedad, *una vez que sabemos lo que es una sociedad y lo que es la psique,* concierne a la validez efectiva *(Geltung)*, positiva (en el sentido del "derecho positivo") del inmenso edificio instituido. ¿Qué sucede para que la institución y las instituciones (lenguajes, definición de la "realidad" y de la "verdad", maneras de hacer, trabajo, regulación sexual, permisión/prohibición, llamadas a dar la vida por la tribu o por la nación, casi siempre acogida con entusiasmo) se impongan a la psique, por esencia radicalmente rebelde a todo este pesado fárrago, que cuanto más lo perciba más repugnante le resultará? Dos vertientes se nos muestran para abordar la cuestión: la psíquica y la social.

Desde el punto de vista psíquico la fabricación social del individuo es un proceso histórico a través del cual la psique es constreñida (sea de una manera brutal o suave, es siempre por un acto que violenta su propia naturaleza) a abandonar (nunca totalmente, pero lo suficiente en cuanto necesidad/uso social) sus objetos y su mundo inicial y a investigar unos objetos, un mundo, unas reglas que están socialmente instituidas. En esto consiste el verdadero sentido del proceso de sublimación[93]. El requisito mínimo para que el proceso pueda desarrollarse es que la institución ofrezca a la psique un *sentido –otro* tipo de sentido que el protosentido de la mónada psíquica–. El individuo social que constituye así interiorizando el mundo y las significaciones creadas por la sociedad, interiorizando de este modo explícitamente fragmentos importantes e implícitamente su totalidad virtual por los "re-envíos" interminables que ligan magmáticamente cada fragmento de este mundo a los otros.

La vertiente social de este proceso es el conjunto de las instituciones que impregnan constantemente al ser humano desde su nacimiento, y en destacado primer lugar el otro social, generalmente pero no

93 C. Castoriadis, "Epilégomènes à une théorie de l'âme...", L'Inconscient, Nº 8, octubre 1968, retomado en Les carrefours du labyrinthe, París, Le Seuil, 1978; citado en adelante como Castoriadis 1968 (1978); ver págs. 59- 64 y Castoriadis 1975, págs. 420-431.

ineluctablemente la madre, que toma conciencia de sí estando ya ella misma socializada de una manera determinada, y el lenguaje que habla ese otro. Desde una perspectiva más abstracta, se trata de la "parte" de todas las instituciones que tiende a la escolarización, al pupilaje, a la educación de los recién llegados, lo que los griegos denominan paideia: familia, ritos, escuela, costumbre y leyes, etcétera.

La validez efectiva de las instituciones está así asegurada de entrada y antes que nada por el proceso mismo mediante el cual el pequeño monstruo chillón se convierte en un individuo social. Y no puede convertirse en tal más que en la medida en que ha interiorizado el proceso.

Si definimos como *poder* la capacidad de una instancia cualquiera (personal o impersonal) de llevar a alguno (o algunos-unos) a hacer (o no hacer) lo que, a sí mismo, no habría hecho necesariamente (o habría hecho quizá) es evidente que el mayor poder concebible es el de preformar a alguien de suerte que por *sí mismo* haga lo que se quería que hiciese sin necesidad de dominación *(Herrschaft) o de poder explícito* para llevarlo a... Resulta evidente que esto crea para el sujeto sometido a esa formación, a la vez la apariencia de la "espontaneidad" más completa y en la realidad estamos ante la heteronomía más total posible. En relación con este poder absoluto, todo poder explícito y toda dominación son deficientes y testimonian una caída irreversible. (En adelante se hablará de poder explícito; el término dominación debe ser reservado a situaciones socialhistóricas específicas, ésas en las que se ha instituido una *división asimétrica y antagónica* del cuerpo social.)

Anterior a todo poder explícito y, mucho más, anterior a toda "dominación" la institución de la sociedad ejerce un *infrapoder radical* sobre todos los individuos que produce. Este infrapoder –manifestación y dimensión del poder instituyente del imaginario radical– no es localizable. Nunca es sólo el de un individuo o una instancia determinada. Es "ejercido" por la sociedad instituida, pero detrás de ésta se halla la sociedad instituyente, "y desde que la institución se establece, lo social instituyente se sustrae, se distancia, está ya aparte"[94]. A su alrededor la sociedad instituyente, por radical que sea su creación, trabaja siempre a partir y sobre lo ya constituido, se halla siempre –salvo por un punto inaccesible en su origen– en la historia. La sociedad instituyente es, por un lado, inmensurable, pero también siempre retoma lo ya dado, siguiendo las huellas de una herencia, y tampoco entonces se sabría fijar sus límites. Todo lo que esto comporta respecto de un proyecto de autonomía y de la idea de libertad humana *efectiva* será tratado más adelante. Nos queda el infra-poder en cuestión, el poder instituyente que es a la vez el del imaginario instituyente, el de la sociedad instituida y el de toda la historia que encuentra en ello su salida provisional. Es pues, en cierto sentido, el poder del campo histórico-social mismo, el poder de *outis*, de Nadie[95].

* * *

94 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 154 y 1975, págs. 493-498.
95 C. Castoriadis, 1968 (1978), pág. 64.

Tomado en sí mismo, pues, el infra-poder instituyente tal y como es ejercido por la institución, debería ser absoluto y formar a los individuos de manera tal que éstos reprodujesen eternamente el régimen que les ha producido. Es ésta, por otra parte evidente, la estricta finalidad de las instituciones existentes siempre y por todas partes. La sociedad instituida no alcanza nunca a ejercer su infra-poder como absoluto. Además –es el caso de las sociedades salvajes y, más generalmente, de las sociedades que debemos llamar tradicionales– puede alcanzar a instaurar una temporalidad de la aparente repetición esencial, bajo la cual trabaja, imperceptiblemente y sobre muy largos períodos, su ineliminable historicidad[96]. En tanto que absoluto y total, el infra-poder de la sociedad instituida (y, tras él, de la tradición) está, pues, abocado al fracaso. Este hecho, que aquí simplemente constatamos, se nos impone existe la historia, existe una pluralidad de otras sociedades y requiere ser elucidado.

Cuatro son los factores que aquí intervienen. 144 / CORNELIUS CASTORIADIS

La sociedad crea su mundo, le concede sentido y hace provisión de significación destinada a cubrir de antemano todo cuanto pueda presentarse. El magma de significaciones imaginarias socialmente instituidas que reabsorbe potencialmente todo cuanto pueda suceder, no puede, en principio, ser sorprendido o tomado desprevenido. En esto, evidentemente, el rol de la religión –y su función esencial para la *clausura* del sentido– ha sido siempre central[97] (el Holocausto se convierte en prueba de la singularidad y de la elección del pueblo judío). La organización conjuntiva-identitaria "en sí" del mundo es no sólo suficientemente estable y "sistemática" en su primer momento para permitir la vida humana en sociedad, sino también suficientemente endeble e incompleta como para conllevar un número indefinido de creaciones social-históricas de significaciones. Los dos aspectos remiten a las dimensiones ontológicas del mundo en sí, como ninguna subjetividad trascendental, ningún lenguaje, ninguna pragmática de la comunicación sabrían hacerlo[98]. Pero también el mundo, en tanto que "mundo presocial" –límite del pensamiento–, aunque en sí mismo no "significa" nada, está siempre ahí, como provisión inabarcable de alteridad, como riesgo siempre inminente de desgarrar el tejido de significaciones con el cual la sociedad lo ha revestido. El sinsentido del mundo representa siempre una amenaza posible para el sentido de la sociedad, el riesgo siempre presente de que se resquebraje el edificio social.

La sociedad fabrica los individuos a partir de una materia prima, la psique. ¿Qué hay de admirable, de entrada, en la plasticidad casi total de la psique al

96 C. Castoriadis, 1975, págs. 256-259 y 279-296.

97 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 182-184, 196, 201-202; 207; 1975, págs. 484-85; 1982 (1986), passim.

98 C. Castoriadis, 1975, cap. V; también, "Portée ontologique de l'histoire de la science" en Dominios del hombre, op. cit. págs. 419-455; citado en adelante como Castoriadis 1985 (1986).

cuidado de la formación social a la que se supedita, o en su capacidad invencible de preservar su núcleo monádico y su imaginación radical, poniendo en jaque, al menos parcial, al adiestramiento soportado en perpetuidad? Cualquiera que sea la rigidez o cerrazón del tipo de individuo en que en ella se transforme, el ser propio e irreductible de la psique singular se manifiesta siempre –como sueño, enfermedad "psíquica", transgresión, litigio y querencia– pero también como contribución singular –raramente asignable, en las sociedades tradicionales– a la hiper-lenta alteración de las maneras de hacer y de representar sociales.

La sociedad no es más que excepcionalmente –¿o nunca?– única y aislada. La sociedad se encuentra que *existe* una pluralidad indefinida de sociedades humanas, una coexistencia sincrónica y contacto entre sociedades otras. La institución de los otros y sus significaciones son siempre una amenaza mortal para las nuestras, lo que es sagrado para nosotros es abominable para ellos, y nuestro sentido les resulta el rostro mismo del sinsentido[99].

En fin, posiblemente la sociedad no pueda nunca escapar a sí misma. La sociedad instituida es siempre trabajada por la sociedad instituyente, bajo el imaginario social establecido corre siempre el imaginario radical. Es el hecho primero, bruto, del imaginario radical el que permite no ya "explicar", sino desplazar la pregunta que plantean el "se encuentra" y el "existe" anterior. La existencia de pluralidad esencial, sincrónica y diacrónica, de sociedades significa que existe imaginario instituyente.

Contra todos estos factores que amenazan su estabilidad y su autopercepción, la institución de la sociedad siempre dispone de unas defensas y exhibiciones preestablecidas y preincorporadas. La principal entre éstas: la católica y virtual omnipotencia de su magma de significaciones. A las irrupciones del mundo bruto les serán atribuidos *signos*, de alguna manera serán interpretados y exorcizados. Incluso el sueño y la enfermedad. Los otros serán considerados como extranjeros, salvajes, impíos. El punto en el que las defensas de la sociedad instituida serán más débiles es, sin ninguna duda, su propio imaginario instituyente. También es éste el punto respecto del cual ha sido inventada la defensa más fuerte –la más fuerte desde hace mucho tiempo, y su duración parece extenderse al menos desde hace cien mil años–. Es la negación y la ocultación de la dimensión instituyente de la sociedad y la imputación del origen y del fundamento de la institución y de las significaciones lo que conduce a una fuente extra-social (extrasocial en relación con la sociedad efectiva, viviente: se puede tratar de los dioses o de Dios, pero también de los héroes fundadores o de los ancestros que se reencarnan continuamente en las nuevas venus). Líneas suplementarias aunque más débiles de defensa han sido creadas en los más tormentosos universos históricos. Mientras que la negación de la alteración de la sociedad o el recubrimiento de la innovación por su exilio en un pasado mítico se convierten en imposibles, lo nuevo puede ser sometido a una reducción ficticia pero eficaz mediante el "comentario" y la "interpretación" de la tradición (es el caso de las

99 C. Castoriadis, "Notations sur le racisme", Connexions, Nº 48, 1986, págs.107-118.

Weltreligionen, de las religiones como históricas, y en particular de las concernientes a los mundos judíos, cristianos e islámicos).

* * *

El hecho de que todas estas defensas puedan fracasar, y en cierto sentido fracasen siempre, que puedan ocurrir crímenes, conflictos violentos insolubles, calamidades naturales que destruyan la funcionalidad de las instituciones existentes, guerras, etc., constituye una de las fuentes del poder *explícito.* Hay y habrá siempre una dimensión de la institución de la sociedad encargada de esta función esencial: restablecer el orden, asegurar la vida y la operación de la sociedad hacia y contra lo que en acto o en potencia la ponga en peligro.

Existe otra fuente, tan importante o más que la anterior, del *poder explícito.* La institución de la sociedad, y el magma de significaciones imaginarias que ella encarna, es mucho más que un montón de representaciones (o de "ideas"). La sociedad se instituye en y por las tres dimensiones indisociables: de la representación, del afecto y de la intención.

Si la parte "representativa" (lo cual no significa forzosamente representable y que pueda ser dicha) del magna de significaciones imaginarias sociales es la más difícilmente abordable, ello de entrada permanecería en un segundo plano (como a menudo en las filosofías de la historia y en las historiografías) si no apuntara más que a una historia y una hermenéutica de las "representaciones" y de las "ideas", si ignorara el *magma de afectos* propios de cada sociedad –su *Stimmung,* su "manera de vivirse y de vivir el mundo y la vida"– así como los *vectores intencionales* que tejen en conjunto la institución y la vida de la sociedad, eso a lo que podemos denominar su *empuje* propio y característico (que puede idealmente ser reducido, pero en realidad no lo es jamás a su simple conservación)[100]. Gracias al empuje en el pasado/presente de la sociedad habita un porvenir que está siempre por hacer. Este empuje es el que da sentido al enigma más grande de todos: eso que todavía no es pero será, otorgando a los vivos el medio de participar en la constitución o la preservación de un mundo que prolongará el sentido establecido. También mediante este empuje la innombrable pluralidad de las actividades sociales sobrepasa siempre el nivel de la simple "conservación" biológica de la especie, al mismo tiempo que se halla sometida a una jerarquización.

Ya que la ineliminable dimensión del empuje de la sociedad hacia eso que hay que introducir, otro tipo de "desorden" en el orden social, supone, incluso en el marco más fijo y más repetitivo, que la ignorancia e incertidumbre en el porvenir no permita nunca una plena codificación previa de *decisiones. El poder explícito* aparece así como enraizado también en la necesidad de la decisión en cuanto a eso que queda por hacer y por no hacer en el seno de los fines (más o menos explicitados) y que el *empuje* de la sociedad se da como objetivo.

100 C. Castoriadis, 1975, passim.

De este modo, si eso a lo que denominamos "poder legislativo" y "poder ejecutivo" puede permanecer enterrado en la institución (en la costumbre y la interiorización de normas supuestas como eternas), un "poder judicial" y un "poder gubernamental" deben estar explícitamente presentes, bajo cualquier forma, desde que la sociedad existe. La cuestión del nomos (y de su aplicación de una forma "mecánica", el pretendido "poder ejecutivo") puede ser recubierta por una sociedad, las cuestiones de la *diké y* del *télos*, no.

Fuese lo que fuese la articulación explícita del poder instituido, éste, lo acabamos de ver, no puede nunca ser pensado únicamente en función de la oposición "amigo-enemigo" (Karl Schmitt); no estaría tampoco reducido (no más que la dominación) al "monopolio de la violencia legítima". En la cima del monopolio de la violencia legitima, encontramos el monopolio de la palabra legítima; y éste está, a su vez, ordenado por el monopolio de la significación válida. El Amo de la significación sienta cátedra por encima del Amo de la violencia[101]. Sólo mediante el fracaso que supone el derrumbe del edificio de significaciones instituidas puede empezar a hacerse oír la voz de las armas. Y para que la violencia pueda intervenir es necesario que la palabra –el imperativo del poder existente– asiente su poder en los "grupos de hombres armados". La cuarta compañía del regimiento Pavlovsky, la guardia *de corps* de Su Majestad y el regimiento Semenovsky son los más sólidos sostenes del trono del zar –hasta las jornadas del 36 y 27 de febrero de 1917, cuando confraternizan con las masas y voltean las armas contra sus propios oficiales–. El ejército más poderoso del mundo no puede proteger nunca "si no" es fiel –y el fundamento último de su fidelidad es su creencia imaginaria en la legitimidad imaginaria–.

Hay y habrá siempre, pues, *poder explícito* en cualquier sociedad, a menos que ésta no consiga transformar sus individuos en autómatas, haciéndoles interiorizar completamente el orden instituido y construyendo una temporalidad que recubra de antemano todo el porvenir, misión imposible a tenor de lo que sabemos que está dado en la psique, en el imaginario instituyente y en el mundo.

* * *

Esta dimensión de la institución de la sociedad, relacionada con *el poder explícito,* o bien debido a la existencia de *instancias que puedan emitir imperativos sancionables,* es a lo que hay que identificar como la dimensión de lo *político*. A este respecto, importa poco que estas instancias se encarnen en la tribu entera, en los ancianos, en los guerreros, en el jefe, en el *démos*, en el aparato burocrático o en lo que sea.

Llegados aquí conviene disipar tres confusiones. La primera, la identificación del poder explícito con el Estado. Las "sociedades sin Estado" no son "sociedades sin poder". En éstas existe no solamente, como en todas partes, un infra-poder enorme (tanto más enorme como más reducido sea el poder explícito) de la institución ya dada, sino también un *poder explícito* de

101 C. Castoriadis, 1975, pág. 416.

la colectividad (o de los hechiceros, los guerreros, etc.) relativo a la *diké* y al *télos* –a los litigios y a las decisiones–. El poder explícito *no es* el Estado, término y noción que debemos reservar a un *eidos* específico, ya que la creación histórica es de hecho casi datable y localizable. El Estado es una instancia *separada* de la colectividad e instituida de tal manera que asegure constantemente esta separación. El Estado es típicamente una *institución* secundaria[102].

Propongo reservar el término Estado a aquellos casos en que éste se encuentra instituido como *Aparato de Estado*, lo cual comporta una "burocracia" separada, civil, clerical o militar, que es rudimentaria, es decir: una organización jerárquica con delimitación de áreas de competencia. Esta definición cubre la inmensa mayoría de organizaciones estatales conocidas y no deja fuera, por encima de sus límites, más que cosas excepcionales sobre las cuales pueden ensañarse los que olvidan que toda definición en el dominio social-histórico no va más que *ôs epi to polu*, en la gran mayoría de las ocasiones, como diría Aristóteles. En este sentido, *la polis* democrática griega no es "Estado" si se considera que el poder explícito –la posición del *nomos,* la *diké,* el *télos*– pertenecen al conjunto de los ciudadanos. Y esto explica, entre otras cosas, las dificultades de un espíritu tan potente como el de Max Weber ante la *polis* democrática, merecidamente subrayadas y correctamente comentadas en uno de los últimos textos de M. I. Finley[103], la imposibilidad de hacer entrar la democracia ateniense en el tipo ideal de dominación "tradicional" o "racional" (tengamos presente que para Max Weber "dominación racional" y "dominación burocrática" son términos intercambiables) y sus desafortunados esfuerzos por vincular los "demagogos" atenienses con los detentadores de un poder "carismático". Los marxistas y las feministas replicarán, sin duda, aduciendo que el *démos* ejercía un poder sobre los esclavos y las mujeres, ya que se trataba de un Estado. Pero ¿admitirían, entonces, que los blancos de los estados del Sur de Estados Unidos eran el Estado con respecto a los esclavos negros hasta 1865? 0 bien ¿que los varones adultos franceses eran Estado respecto de las mujeres hasta 1945 (y, por qué no, los adultos respecto de los no adultos en la actualidad)? Ni el poder explícito ni incluso la dominación toman necesariamente la forma de Estado.

La segunda dimensión del poder explícito alude a la confusión de lo político con la institución conjunta de la sociedad. Se sabe que el término "lo político" fue introducido por Karl Schmitt *(Der Begriff des Politischen,* 1928) en un sentido excesivamente estrecho y, en el caso de aceptarse lo que venimos arguyendo, esencialmente defectuoso. Asistimos en la actualidad a

102 Sobre el término véase Castoriadis 1975, págs. 495-496, e "Institution première de la société et institutions secondes", en Y a-t-il une théorie de l'institution?, publicado por el Centre d'Etude de la Famille, 1985, págs. 105-122.

103 M. I. Finley, Sur l'histoire ancienne, París. La Découverte, 1987, cap. 6, "Max Weber et la cité grêque", págs. 154-175 y 179-182. Véase también C. Castoriadis, "La polis griega y la creación de la democracia", Graduate Faculty Philosophy Journal, New School for Social Research, New York, 1983, vol. IX, Nº 2, retomado en Dominios del hombre II, op. cit., Gedisa, Barcelona, 1988, citado en adelante Castoriadis 1983 (1986), págs. 290-292.

una tentativa inversa que consiste en pretender dilatar el sentido del término hasta permitirle absorber la institución conjunta de la sociedad. La distinción de lo político en el seno de otros "fenómenos sociales" reemplazaría, al parecer, al positivismo (por supuesto de lo que se trata no es de "fenómenos", sino de dimensiones ineliminables de institución social: lenguaje, trabajo, reproducción sexual, aprendizaje de las nuevas generaciones, religión, costumbres, "cultura" en su sentido restringido, etc.). También de esto se encargaría la política que asumiría la carga de generar las relaciones entre los seres humanos y de éstos con el mundo, la representación de la naturaleza y del tiempo, o la relación del poder y la religión. Esto no es, obviamente, nada distinto a lo que desde 1965 vengo definiendo como institución imaginaria de la sociedad y su desdoblamiento esencial en instituyente e instituido[104]. Dejando de lado los gustos personales, no vemos qué beneficios se obtienen de denominar *lo político* a la institución *catholou* de la sociedad, y vemos claramente lo que se pierde. Así pues, o una cosa o la otra: bien, denominando "lo político" a eso que todo el mundo denominaría naturalmente la institución de la sociedad, se opera un cambio de vocabulario, que sin comportar nada respecto de la sustancia crea una confusión y entra en contradicción con *nomina non sunt praeter necesitatem multiplicanda;* o bien se intenta preservar en esta sustitución las connotaciones que el término político tiene desde su creación por los griegos, es decir, que alude a decisiones explícitas y, al menos en parte, conscientes o reflexionadas; y entonces, por un extraño cambio, la lengua, la economía, la religión, la representación del mundo, se encuentran relevadas de decisiones políticas de una manera que no desaprobarían ni Charles Maurras ni Pol-Pot. Todo es política o bien no significa nada, o bien significa: todo debe ser política, salvo la decisión explícita del Soberano.

La raíz de la segunda confusión se encuentra, quizás, en la tercera. Actualmente se oye decir: Los griegos han inventado la política[105]. Se puede atribuir a los griegos muchas cosas –sobre todo: muchas más cosas de las que se les atribuyen habitualmente– pero ciertamente no de la invención de la institución de la sociedad, ni siquiera del poder explícito. Los griegos no han inventado "lo" político en el sentido de la dimensión del poder explícito siempre presente en toda sociedad; han inventado o mejor, *creado*, "la" política, lo cual es muy distinto. En ocasiones se discute para saber en qué medida existía la política con anterioridad a los griegos. Vana querella, términos vagos, pensamiento confuso. Antes de los griegos (y después) existían intrigas, conspiraciones, tráficos de influencia, luchas sordas o declaradas para conseguir el poder explícito, hubo un arte (fantásticamente desarrollado en China), de administrar y agrandar el poder. Ocurrieron cambios explícitos y decididos de algunas instituciones –incluso de re-instituciones radicales ("Moïse" o, si se prefiere, Mahoma)–. Pero en estos últimos casos, el legislador alegaba un poder de instituir que era de derecho

104 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 159-230 y Castoriadis 1975, passim.

105 La traductora de Politics in the Ancien World de M. I. Finley tiene toda la razón de no ceder a una moda fácil, dándole como título francés L'lnvention de la politique, París, Flammarion, 1985.

divino, fuese profeta o rey. Invocaba o producía los Libros Sagrados. Pero si los griegos han podido crear la política, la democracia, la filosofía, es también porque no tenían ni Libro Sagrado, ni profetas. Tenían poetas, filósofos, legisladores y *politai.*

La política tal y como ha sido creada por los griegos ha comportado la puesta en tela de juicio explícita de la institución establecida de la sociedad –lo que presuponía, y esto se ve claramente afirmado en el siglo V, que al menos grandes partes de esta institución no tenían nada de "sagrado", ni de "natural", pero sustituyeron al *nomos*–. El movimiento democrático se acerca a lo que he denominado el poder explícito y tiende a reinstituirlo. Como se sabe, lo intenta (no llega a plasmarse verdaderamente), en la mitad de las *poleis.* Ello no impide que se desarrolle en todas las *poleis*, ya que también los regímenes oligárquicos o tiránicos debían, ante él, definirse como tales, aparecer tal y como eran. Pero no se limita a esto, pretende potencialmente la re-institución global de la sociedad y esto se actualiza mediante la creación de la filosofía. Ya no se hacen más comentarios o interpretaciones de textos tradicionales o sagrados, el pensamiento griego es *ipso facto* cuestionado por la dimensión más importante de la institución de la sociedad: las representaciones y las normas de la tribu, y por la noción misma de *verdad.* Existe, siempre y en todas partes, "verdad" socialmente instituida, equivalente a la conformidad canónica de las representaciones y de los enunciados con lo que es socialmente instituido como el equivalente de "axiomas" y de "procedimientos de verificación". Es preferible denominarla simplemente *corrección (Richtigkeit).* Pero los griegos *crean la* verdad como movimiento interminable del pensamiento, poniendo constantemente a prueba sus límites y volviendo sobre sí mismo (reflexividad) y la crean como filosofía democrática: pensar no es la ocupación de los rabinos, los curas, etc., sino de los ciudadanos que quieren discutir en un espacio público creado por este mismo movimiento.

Tanto la política griega como la política *kata ton orthon logon* pueden ser definidas como la actividad colectiva explícita queriendo ser lúcida (reflexiva y deliberativa), dándose como objeto la institución de la sociedad como tal. Así pues, supone una *puesta al día*, ciertamente parcial, del instituyente en persona (dramáticamente, pero no de una manera exclusiva, ilustrada por los momentos de revolución)[106]. La creación de la política tiene lugar debido a que la institución dada de la sociedad es puesta en duda como tal y en sus diferentes aspectos y dimensiones (lo que permite descubrir rápidamente, explicitar, pero también articular *de una manera distinta* la solidaridad), a partir de que una *relación otra*, inédita hasta entonces, se crea entre el instituyente y el instituido[107].

La política se sitúa, pues, de golpe, potencialmente, a un nivel a la vez radical y global, así como su vástago, la "filosofía política" clásica. Hemos dicho potencialmente ya que, como se sabe, muchas instituciones explícitas,

106 C. Castoriadis, 1964-65 (1975). pág. 154.
107 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 130-157. También, "Introduction générale" en La sociedad burocrática, París, 1973 (Tusquets, Barcelona, 1978), 10/18, págs. 51-61; y 1975, págs. 295-296 y 496-498.

y entre ellas, algunas que nos chocan particularmente (la esclavitud, el estatuto de la mujeres), en la práctica nunca fueron cuestionadas. Pero esta consideración no es pertinente. La creación de la democracia y de la filosofía es la creación del *movimiento histórico* en su origen, movimiento que se da desde el siglo VIII al siglo V, y que se acaba de hecho con el descalabro del 404.

La radicalidad de este movimiento no será menospreciada. Sin hablar de la actividad de los nomotetas, sobre la cual tenemos pocos datos fiables (pero sobre la cual muchas deducciones razonables, especialmente acerca de las colonias que empiezan a partir del siglo VIII, quedan por formular), basta con aludir a la audacia de la revolución clisteniana, que reorganizó profundamente la sociedad ateniense tradicional en vistas a una participación igualitaria y equilibrada de todos en el poder político. Las discusiones y los proyectos políticos de los siglos VI y V lo testimonian (Solón, Hipodamos, sofistas, Demócrito, Tucídides, Aristófanes, etc.), muestran claramente esta radicalidad. La institución de la sociedad es considerada como obra humana (Demócrito, *Mikros Diakosmos* en la transmisión de Tzetzés). Al mismo tiempo los griegos supieron muy pronto que el ser humano será aquello que hagan los *nomoi* de la *polis* (claramente formulado por Simónides, la idea fue todavía respetada en varias ocasiones como una evidencia por Aristóteles). Sabían, pues, que no existe ser humano que valga sin una *polis* que valga, que sea regida por el *nomos* apropiado. Sabían también, contrariamente a Leo Strauss, que no hay *nomos* "natural" (lo que en griego sería una asociación de términos contradictorios). Es el descubrimiento de lo "arbitrario" del *nomos* al mismo tiempo que su dimensión constitutiva para el ser humano, individual y colectivo, lo que abre la discusión interminable sobre lo justo y lo injusto y sobre el "buen régimen"[108].

Es esta radicalidad y esta conciencia de la fabricación del individuo por la sociedad en la cual vive, lo que encontramos detrás de las obras filosóficas de la decadencia –del siglo IV, de Platón y de Aristóteles–; las dirige como una *Selbstverstandlichkeit* –y las alimenta–. Es ésta la que permite pensar a Platón en una utopía radical y la que lleva a Aristóteles a hacer hincapié en la *paideia* tanto o más que en la "constitución política" en su sentido estricto. No es de ninguna manera casualidad que el renacimiento de la vida política en Europa Occidental vaya unido, con relativa rapidez, a la reaparición de "utopías" radicales. Estas utopías prueban, de entrada y antes que nada, esta conciencia: la institución es obra humana. No es por casualidad que, contrariamente a la indigencia que se observa en el seno de la "filosofía política" contemporánea, la gran filosofía política, desde Platón hasta Rousseau, haya puesto la *paideia* en el centro de su reflexión. Esta gran tradición –aunque en la práctica la cuestión de la educación haya preocupado siempre a los modernos– muere prácticamente con la Revolución Francesa. Y hay que ser beato e hipócrita a la vez, para poner

108 C. Castoriadis, "Valeur, égalité, justice, politique: de Marx à Aristote y d'Aristote à nous", Textures, Nros. 12-13, 1975; retomado en Les Carrefours du Labyrinthe, op. cit., págs. 268-316.

mala cara y sorprenderse de que Platón haya pensado en despreciar las *nomoi* musicales y poéticas (el Estado decreta actualmente qué poemas tienen que aprender los niños en la escuela); que él haya tenido razón o no en hacerlo *como* lo hizo y *hasta el grado* en que quiso hacerlo, es *otro* asunto. Y ya volveremos a ello.

La creación por los griegos de la política y la filosofía es la primera aparición histórica del proyecto de autonomía colectiva e individual. Si queremos ser libres, debemos hacer nuestro *nomos*. Si queremos ser libres, nadie debe poder decirnos lo que debemos pensar.

Pero ¿de qué manera y hasta dónde queremos ser libres? Éstas son las preguntas que aborda la verdadera política –cada vez más remotas en los discursos contemporáneos sobre "la política", los "derechos del hombre" o el "derecho natural"– que debemos abordar ahora.

* * *

Casi siempre y en todas partes las sociedades han vivido en la *heteronomía instituida*[109]. En esta situación, la representación instituida de una fuente extrasocial del *nomos* constituye una parte integrante. El rol de la religión es, a este respecto, central: fortalece la representación de esta fuente y sus atributos, asegura que todas las significaciones –tanto del mundo como de las cosas humanas– gocen del mismo origen, cimenta esta seguridad en la creencia de que versa sobre componentes esenciales del psiquismo humano. Dicho sea de paso: la tendencia actual –de la que Max Weber es en parte responsable– de presentar la religión como un conjunto de "ideas", casi como una "ideología religiosa", conduce a resultados catastróficos, pues ignora las significaciones imaginarias religiosas, tan importantes y variables como las "representaciones" que son el *efecto* y el *empuje* religioso.

La negación de la dimensión instituyente de la sociedad, el recubrimiento del imaginario instituyente por el imaginario instituido va unido a la creación de individuos absolutamente conformados, que se viven y se piensan en la repetición (sea lo que sea aquello que puedan hacer al margen –y hacen muy poco–), pues la imaginación radical campea a sus anchas en tanto que puede hacer lo que quiere y mientras no se trate verdaderamente de individuos (compárese la similitud de esculturas de una misma dinastía egipcia con la diferencia entre Safo y Arquíloque o Bach y Haendel). Ello va unido también con la cerrazón anticipada de toda pregunta sobre el fundamento último de las creencias de la tribu y de sus leyes, así como sobre la "legitimidad" del poder explícito instituido. En este sentido, el término mismo de "legitimidad" de la dominación aplicado a las sociedades tradicionales resulta anacrónico (y eurocéntrico o sinocéntrico). *La tradición significa que la cuestión de la legitimidad de la tradición no será planteada.* Los individuos son fabricados de suerte que esta pregunta resulte para sí mismos mental y psíquicamente imposible.

La autonomía surge, como germen, desde que la pregunta explícita e ilimitada estalla, haciendo hincapié no sobre los "hechos" sino sobre las

109 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 148-151 y los textos citados, pág. 62.

significaciones imaginarias sociales y su fundamento posible. Momento de la creación que inaugura no sólo otro tipo de sociedad sino también otro tipo de individuos. Y digo bien *germen*, pues la autonomía, ya sea social o individual, es un *proyecto*. La aparición de la pregunta ilimitada crea un *eidos* histórico nuevo –la reflexión en un sentido riguroso y amplio o autorreflexividad, así como el individuo que la encarna y las instituciones donde se instrumentaliza–. Lo que se pregunta, en el terreno social, es: ¿son buenas nuestras leyes? ¿Son justas? ¿Qué leyes *debemos* hacer? Y en un plano individual: ¿es verdad lo que pienso? ¿Cómo puedo saber si es verdad en el caso de que lo sea? El momento del nacimiento de la filosofía no es el de la aparición de la "pregunta por el ser", sino el de la aparición de la pregunta: *¿qué debemos pensar?* (La "pregunta por el ser" no constituye más que un momento; por otra parte, es planteada y resuelta a la vez en el *Pentateuco*, así como en la mayor parte de los libros sagrados.) El momento del nacimiento de la democracia y de la política *no es* el reino de la ley o del derecho, ni el de los "derechos del hombre", ni siquiera el de la igualdad como tal de los ciudadanos: sino el de la aparición en el hacer efectivo de la colectividad, en su puesta en tela de juicio de la ley. ¿Qué leyes debemos hacer? Es en este momento cuando nace la política y la libertad como social-históricamente *efectiva*. Nacimiento indisociable del de la filosofía (la ignorancia sistemática y de ningún modo accidental de esta indisociación es lo que falsea constantemente la mirada de Heidegger sobre los griegos así como sobre el resto).

Autonomía: *auto-nomos* (darse) uno mismo sus leyes. Precisión apenas necesaria después de lo que hemos dicho sobre la heteronomía. Aparición de un *eidos* nuevo en la historia del ser: un tipo de ser que se da a sí mismo, reflexivamente, sus leyes de ser.

Esta autonomía no tiene nada que ver con la "autonomía" kantiana por múltiples razones, basta aquí con mencionar una: no se trata, para ella, de descubrir en una Razón inmutable una ley que se dará de una vez por todas, sino de interrogarse sobre la ley y sus fundamentos, y no quedarse fascinado por esta interrogación, sino *hacer e instituir* (así pues, *decir)*. La autonomía es el actuar reflexivo de una razón que se crea en un movimiento sin fin, de una manera a la vez individual y social.

* * *

Llegamos a la política propiamente dicha y empezamos por el *protéron pros hémas*, para facilitar la comprensión: el individuo. ¿En qué sentido un individuo puede ser autónomo? Esta pregunta tiene dos aspectos: interno y externo.

El aspecto interno: en el núcleo del individuo se encuentra una psique (inconsciente, pulsional) que no se trata ni de eliminar ni de domesticar; ello no sería simplemente imposible, de hecho supondría matar al ser humano. Y el individuo en cada momento lleva consigo, en sí, una historia que no puede ni debe "eliminar", ya que su reflexividad misma, su lucidez, son, de algún modo, el producto. La autonomía del individuo consiste precisamente en que establece otra relación entre la instancia reflexiva y las demás instancias

psíquicas, así como entre su presente y la historia mediante la cual él se hace tal como es, permítele escapar de la servidumbre de la repetición, de volver sobre sí mismo, de las razones de su pensamiento y de los motivos de sus actos, guiado por la intención de la verdad y la elucidación de su deseo. Que esta autonomía pueda efectivamente alterar el comportamiento del individuo (como *sabemos* que lo puede hacer), quiere decir que éste ha dejado de ser puro producto de su psique, de su historia, y de la institución que lo ha formado. Dicho de otro modo, la formación de una instancia reflexiva y deliberante, de la verdadera *subjetividad*, libera la imaginación radical del ser humano singular como fuente de creación y de alteración y le permite alcanzar una libertad efectiva, que presupone ciertamente la indeterminación del mundo psíquico y la permeabilidad en su seno, pero conlleva también el hecho de que el sentido simplemente dado deja de ser planteado (lo cual sucede siempre cuando se trata del mundo social-histórico), y existe *elección del sentido* no dictado con anterioridad. Dicho de otra manera una vez más, en el despliegue y la formación de este sentido, sea cual sea la fuente (imaginación radical creadora del ser singular o recepción de un sentido socialmente creado), la instancia reflexiva, una vez constituida, juega un rol activo y no predeterminado[110]. A su alrededor, esto presupone también un mecanismo psíquico: ser autónomo implica que se le ha *investido psíquicamente* la libertad y la pretensión de verdad[111]. Si ése no fuera el caso, no se comprendería por qué Kant se esfuerza en las *Críticas,* en lugar de divertirse con otra cosa. Y esta investidura psíquica –"determinación empírica"– no quita la eventual validez de las ideas contenidas en las *Críticas* ni la merecida admiración que nos produce el audaz anciano, ni al valor moral de su empresa. Porque desatiende todas estas consideraciones, la libertad de la filosofía heredada permanece como ficción, fantasma sin cuerpo, *constructum* sin interés "para nosotros, hombres distintos", según la expresión obsesivamente repetida por el mismo Kant.

El aspecto externo nos sumerje de lleno en medio del océano social-histórico. Yo no puedo ser libre solo, ni en cualquier sociedad (ilusión de Descartes, que pretendió olvidar que él estaba sentado sobre veintidós siglos de preguntas y de dudas, que vivía en una sociedad donde, desde hacía siglos, la Revelación como fe del carbonero dejó de funcionar, la *"demostración"* de la existencia de Dios se convirtió en *exigible* para todos aquellos que, incluso los creyentes, penaban). No se trata de la ausencia de coacción formal ("opresión"), sino de la ineliminable interiorización de la institución social sin la cual no hay individuo. Para investir la libertad y la verdad, es necesario que éstas hayan ya aparecido como significaciones imaginarias sociales. Para que los individuos pretendan que surja la autonomía, es preciso que el campo social-histórico ya se haya auto-alterado de manera que permita abrir un espacio de interrogación sin límites (sin Revelación instituida, por ejemplo). Para que alguien pueda encontrar en sí mismo los recursos psíquicos y en su entorno los medios para levantarse y decir: nuestras leyes son injustas, nuestros dioses son falsos, es necesaria

110 C. Castoriadis, 1964-65 (1975), págs. 138-146, 1986, págs. 24-39.
111 C. Castoriadis, 1968 (1978), págs. 60-64.

una auto-alteración de la institución social obra del imaginario instituyente (el enunciado "la Ley es injusta", para un hebreo clásico es lingüísticamente imposible, o por lo menos absurda, ya que la Ley ha sido dada por Dios y la justicia es un atributo de Dios y solamente de él). Es necesario que la institución sea de tal modo que pueda permitir su puesta en tela de juicio por la colectividad que ella hace ser y por los individuos que a ella pertenecen. Pero la encarnación concreta de la institución es esta serie de individuos que caminan, hablan y se mueven. Se trata, pues, de un mismo hecho, en cuanto a la esencia, lo que debía surgir y surgió en Grecia a partir del siglo VIII, y en Europa Occidental a partir de los siglos XII y XIII, un nuevo tipo de sociedad y un nuevo tipo de individuos que se implican recíprocamente. No hay falange sin hoplitas, y sin hoplitas no hay falange. No hay, desde el 700, Arquíloque que pueda vanagloriarse de que habiendo tirado su escudo para darse a la fuga, ello no le acarreare perjuicio alguno (siempre podía comprar otro), ya que al no existir una sociedad de guerreros ciudadanos a la que dar cuenta, le permitió cantar al valor y, al mismo tiempo, como poeta, hacer burla de ello. La necesaria simultaneidad de estos dos elementos en un momento de alteración histórica crea una situación impensable para la lógica heredada de la determinación. ¿Cómo formar una sociedad libre si no es a partir de individuos libres? ¿Dónde encontrar estos individuos si no han sido ya criados en la libertad? (¿Se tratará acaso de la libertad inherente a la naturaleza humana? ¿Por qué entonces ésta estuvo oculta durante milenios de despotismo, oriental o de cualquier otro tipo?) Ello nos remite al trabajo creador del imaginario instituyente como imaginario radical depositado en el colectivo anónimo.

La interiorización ineliminable de la institución remite pues al individuo al mundo social. A quien dice querer ser libre y no tener nada que ver con la institución (o, lo que es lo mismo, con la política) se le debe volver a enviar a la escuela primaria. Pero ese mismo remitirse a se hace a partir del sentido mismo del *nomos,* de la ley: poner la propia ley para sí mismo no puede tener un sentido más que para algunas dimensiones de la vida, y ninguno para otras, no solamente éstas donde se encuentra a *los* otros (con los que nos podemos entender, pelear o simplemente intentar ignorarnos), sino sobre todo ésas donde encuentro la sociedad como tal, la ley social-institución.

¿Puedo decir que pongo mi ley –ya que vivo necesariamente bajo la ley de la sociedad–? Sí, sólo en un caso: si puedo decir, reflexiva y lúcidamente, que *esta ley es también la mía.* Para que pueda decir esto no es necesario que la apruebe: basta con que haya tenido la posibilidad efectiva de participar activamente en la formación y el funcionamiento de la ley[112]. La posibilidad de participar: si acepto la idea de autonomía *como tal* (no sólo porque resulte "buena para mí"), es porque evidentemente ninguna "demostración" puede obligar a poner en consonancia mis palabras y mis

112 El discurso de las Leyes, en el Critón –que tengo por una simple transcripción, ciertamente admirable, de los Topoi del pensamiento democrático de los atenienses– dice todo lo que puede decirse al respecto; é peithein é poiein a an kéleuei (51-b) o bien lo persuade (la patria, la colectividad que pone las leyes) o bien hacer lo que ella ordena. Las leyes añaden: tú siempre eres libre de partir, con todo lo que posees, (51 d-e), lo que, en rigor, no resulta cierto en ningún Estado "democrático" moderno.

actos, la pluralidad indefinida de individuos pertenece a la sociedad conduciendo incluso a la democracia como posibilidad efectiva de participación igualitaria de todos en las actividades instituyentes del poder explícito (es inútil extenderse aquí sobre la necesaria implicación recíproca de igualdad y libertad, una vez que las dos ideas han sido pensadas con rigor, y evidenciados los sofismas mediante los cuales, desde hace mucho tiempo, se ha intentado convertirlas en términos antitéticos).

Así pues, hemos vuelto a nuestro punto de partida, pues el "poder" fundamental en una sociedad, el poder primero del que dependen todos los otros, lo que hemos denominado anteriormente el infra-poder, es *el poder instituyente.* Y si se deja de estar fascinado por "Constituciones" éste no es ni localizable, ni formalizable, pues pone de relieve el imaginario instituyente. La lengua, la "familia", las costumbres, las "ideas", un montón innombrable de otras cosas y su evolución escapan en lo esencial a la legislación. Por lo demás, en tanto que este poder es participable, todos participan. Todos son "actores" de la evolución de la lengua, de la familia, de las costumbres, etcétera.

¿Cuál ha sido pues la radicalidad de la creación de la política de los griegos? Ha consistido en que: a) una parte del poder instituyente ha sido explicitada y formalizada (concretamente, la que concierne a la legislación en sentido estricto, público –"constitucional"– así como privado), b) las instituciones han sido creadas para convertir la parte explícita de poder (comprendido el "poder político" en el sentido definido con anterioridad) *participable,* de ahí la participación igualitaria de todos los miembros del cuerpo político en la determinación del *nomos,* la *diké* y del *télos,* de la legislación, de la jurisdicción del gobierno (no existe hablando con rigor, "poder ejecutivo": las tareas encomendadas a los esclavos en Atenas son realizadas actualmente por hombres frenéticos, animales vociferantes en espera de que el ser advenga a través de las máquinas).

Planteada así pues la cuestión, *la* política ha acaparado, por lo menos en derecho, a *lo* político en el sentido definido con anterioridad. La estructura y el ejercicio del poder explícito se han convertido, en principio y en hecho, tanto en Atenas como en el Occidente europeo, en objeto de deliberación y de decisión colectiva (de la colectividad cada vez *auto-puesta* y, en hecho y en derecho, *siempre necesariamente auto-puesta).* Pero también, y mucho más importante, la puesta en tela de juicio de la institución *in toto* se ha convertido potencialmente en radical e ilimitada. La transformación por Clístenes del reparto tradicional de las tribus atenienses pertenece quizás a la historia antigua. Pero nosotros se supone que vivimos en una república; necesitaremos, pues, probablemente una "educación republicana". ¿Dónde empieza y dónde acaba la "educación", sea o no republicana. Los movimientos emancipadores modernos, especialmente el movimiento obrero, pero también el movimiento de mujeres, han planteado la pregunta: ¿puede haber democracia, puede haber igual posibilidad efectiva para todos los que quieren participar en el poder en una sociedad donde existe y se reconstituye constantemente una enorme desigualdad del poder económico, inmediatamente traducible en poder político, o bien en una sociedad que aun habiendo promulgado hace unos decenios los "derechos políticos" de las

mujeres, continúa en la práctica tratándolas como "ciudadanos pasivos"? ¿Las leyes de la propiedad (privada o de "Estado") han caído del cielo, en qué Sinaí han sido recogidas?

La política es proyecto de autonomía: actividad colectiva reflexionada y lúcida tendiendo a la institución global de la sociedad como tal. Para decirlo en otros términos, concierne a todo lo que, en la sociedad, es participable y compartible[113]. Pues esta actividad autoinstituyente aparece así como no conociendo, y no reconociendo, *de jure,* ningún límite (prescindiendo de las leyes naturales y biológicas). ¿Puede y debe permanecer así?

La respuesta es negativa, tanto ontológicamente –por encima de la pregunta *quid juris*–, como políticamente –en prueba de esta pregunta–.

El punto de vista ontológico conduce a las reflexiones más pesadas y menos pertinentes a propósito de la cuestión política. De todas formas la autoinstitución explícita de la sociedad reencontrará siempre los límites a los que hemos aludido anteriormente. Toda institución, por más lúcida, reflexiva y deseada que sea surge del imaginario instituyente, que no es ni formalizable ni localizable. Toda institución, así como la revolución más radical que se pueda concebir, sucede siempre en una historia ya dada e incluso, por más que tenga el proyecto alocado de hacer tabla rasa total, se encontraría que debería utilizar los objetos de la tabla para hacerla rasa. El presente transforma siempre el pasado en *pasado-presente,* es decir el *ahora* adecuado no será más que la "re-interpretación" constante a partir de lo que se está creando, pensando, poniendo –pero es *este* pasado, no *cualquier* pasado, el que el presente modela a partir de su imaginario–. Toda sociedad debe proyectarse en un porvenir que es esencialmente incierto y aleatorio. Toda sociedad deberá socializar la psique de los seres que la componen, y la naturaleza de esta psique impone tanto a los modos como al contenido de esta socialización de fuerzas tan inciertas como decisivas.

Consideraciones muy pesadas y sin pertinencia política. Son profundamente análogas –y ello no se debe a un accidente– a las que, en mi vida personal, muestran que yo me hago en una historia que siempre me ha hecho ya que mis proyectos más arduamente reflexionados pueden ser destruidos en un instante por lo que ocurre, que, viviendo, soy siempre para mí mismo una de las más poderosas fuentes de sorpresa y un enigma incomparable (pues me es muy cercano), que con mi imaginación, mis afectos, mis deseos, me puedo entender pero no puedo ni debo dominarlos. Debo dominar mis actos y mis palabras, lo cual es algo muy distinto. Y, del mismo modo que estas consideraciones no me dicen nada sustancial respecto de lo que debo hacer, ya que puedo hacer todo lo que puedo hacer, pero no debo hacer cualquier cosa y sobre lo que debo hacer, la estructura ontológica de mi temporalidad personal, por ejemplo, no me brinda ninguna ayuda a la vez, los límites ciertos e indefinibles que la naturaleza misma de lo social-histórico pone a la posibilidad de que una sociedad pueda establecer otra relación entre lo instituyente y lo instituido, no aporta nada sobre eso que debemos querer como institución efectiva de la sociedad donde vivimos. Del hecho de que, por ejemplo, "el muerto se agarre al

113 Véase el texto citado en la nota de pág. 63.

vivo”, como cuenta Marx, no puedo deducir ninguna política. El vivo no estaría vivo si no estuviera agarrado por el muerto –pero tampoco lo sería si lo estuviera totalmente–. ¿Qué puedo concluir respecto de la relación que una sociedad *debe querer* establecer, puesto que esto depende de ella, con su pasado? No puedo decir que una política que quisiera ignorar totalmente o exiliar la muerte, porque ella es contraria a la naturaleza de las cosas, estaría “abocada” al fracaso o “enloquecida”: estaría en la ilusión total en cuanto a su objetivo establecido, no sería por lo tanto nula. Estar loco no me impide existir: el totalitarismo ha existido, existe, bajo nuestra mirada intenta siempre reformar el “pasado” en función del “presente” (digamos, de pasada, que ha hecho a ultranza, sistemática y violentamente, lo que de otra manera todo el mundo hace tranquilamente, es la tarea cotidiana de periodistas, historiadores y filósofos). Y decir que el totalitarismo no puede tener éxito porque es contrario a la naturaleza de las cosas (lo cual no puede querer decir otra cosa: “naturaleza humana”) es una vez más mezclar los niveles y poner como necesidad esencial lo que es un puro hecho: Hitler ha sido vencido, el comunismo no consigue, por el momento, dominar el planeta. *Es todo.* De puros hechos, y las explicaciones parciales que se podrían dar provienen también del orden de los puros hechos, no se deduce ninguna necesidad trascendente, ningún “sentido de la historia”.

* * *

Sucede de otro modo si se adopta un punto de vista político, *en prueba* de la admisión que no sabemos definir los límites *principales* (no triviales) de la autoinstitución explícita de la sociedad. Si la política es proyecto de autonomía individual y social (dos caras de lo mismo), se derivan buenas y abundantes consecuencias sustantivas. En efecto, el proyecto de autonomía debe ser puesto (“aceptado”, “postulado”). La idea de autonomía no puede ser fundada ni demostrada, toda fundación o demostración la presupone (ninguna “fundación” de la reflexión sin presuposición de la reflexividad). Una vez puesta puede ser *razonablemente argumentada* a partir de sus implicaciones y sus consecuencias. Pero puede también y, sobre todo, debe ser *explicitada.* Se derivan entonces consecuencias sustantivas, que dan un *contenido,* ciertamente parcial, a una política de la autonomía, pero le imponen también *limitaciones.* En efecto, se requiere, en esta perspectiva, abrir lo más posible la vía a la manifestación del instituyente, y *además* introducir el máximo posible de reflexividad en la actividad instituyente explícita, así como en el ejercicio del poder explícito. Pues, no hay que olvidarlo, el instituyente *como tal,* y sus obras, no son ni “buenas” ni “malas”, o más bien, pueden ser, desde el punto de vista de la reflexividad, el uno o el otro hasta el grado más extremo (así como la imaginación del ser humano singular). Resulta entonces imponderable formar instituciones convirtiendo esta reflexividad colectiva efectivamente posible e instrumentándola concretamente (las consecuencias de esto son innombrables), así como dar a todos los individuos la posibilidad efectiva máxima de participación en todo poder explícito y en la esfera más extensa

posible de vida individual autónoma. Si se tiene en cuenta que la institución de la sociedad no existe más que por el hecho de estar incorporada en los

individuos sociales, se puede entonces, evidentemente, justificar (fundar, si se quiere) a partir del proyecto de autonomía los “derechos del hombre”, y mucho más; se puede también y sobre todo, dejando de lado las frivolidades de la filosofía política contemporánea y teniendo en cuenta a Aristóteles –la ley tiende a la “creación de la virtud total” mediante prescripciones *peri paideian tén pros to koinon,* relativas a la *paideia* orientada hacia la res pública[114]– comprender que la *paideia,* la educación –que comprende desde el nacimiento hasta la muerte– es una dimensión central de toda política de la autonomía, y reformular, corrigiéndolo, el problema de Rousseau: “Encontrar una forma de asociación que defienda y proteja de toda la fuerza común a la persona y los bienes de cada asociado, y por la cual cada uno uniéndose a todos no obedezca por lo tanto más que a sí mismo y permanezca tan libre como antes”[115]. Inútil comentar la fórmula de Rousseau y su pesada dependencia de una metafísica del individuo-sustancia y de sus “propiedades”. Pero veamos la verdadera formulación*:*

Crear las instituciones que, interiorizadas por los individuos, faciliten lo más posible el acceso a su autonomía individual y su posibilidad de participación efectiva en todo poder explícito existente en la sociedad.

La formulación no resultará paradójica más que a los poseedores de la concepción de la libertad-fulguración, de un para sí ficticio desligado de todo incluso de su propia historia.

Resulta también –es una tautología– que la autonomía es, *ipso facto, autolimitación.* Toda limitación de la democracia no puede ser, tanto de hecho como de derecho, otra cosa que autolimitación[116]. Esta autolimitación puede ser mucho más que simple exhortación, en el caso de que se encarne en la creación de individuos libres y responsables. Para la democracia no hay más que una “garantía” relativa y contingente. La menos contingente de todas se encuentra en la *paideia* de los ciudadanos, en la formación (siempre *social)* de individuos que han interiorizado a la vez la necesidad de la ley y la posibilidad de ponerla en tela de juicio, la interrogación, la reflexividad y la capacidad de deliberar la libertad y la responsabilidad.

La autonomía es pues el proyecto –y ahora nos situamos sobre un plano a la vez ontológico y político– que tiende, en un sentido amplio, a la puesta al día del poder instituyente y su explicación reflexiva (que no puede nunca ser más que parcial); y en un sentido más estricto, la reabsorción de *lo* político, como poder explícito, en *la* política, actividad lúcida y deliberante que tiene como objeto la institución explícita de la sociedad (así como de todo poder explícito) y su función como *nomos, diké, télos* –legislación, jurisdicción, gobierno– hacia *fines comunes y obras públicas* que la sociedad se haya propuesto deliberadamente.

114 Eth. Mc. E, 4, 1130 b 4-5, 25-26.

115 Du Contrat Social, Libro I, cap. VI, La Pléiade, vol. III, pág. 360.

116 C. Castoriadis, “La lógica de los magmas y la cuestión de la autonomía”, en Los dominios del hombre, op. cit., págs. 417-418; también 1983 (1986), págs. 296-303.

Burgos, marzo 1978
París, noviembre 1987

Traducción: Ignacio de Llorens

ESTADO Y MÁQUINA DE GUERRA
GILLES DELEUZE

Axioma 1: La máquina de guerra es exterior al aparato de Estado. *Proposición 1:* Esta exterioridad se ve confirmada en primer lugar por la mitología, la epopeya, el drama y los juegos.

Habría que considerar un ejemplo limitado, comparar la máquina de guerra y el aparato de Estado según la teoría de los juegos. Veamos, por ejemplo, el ajedrez y el go, desde el punto de vista de las piezas, de las relaciones entre las piezas y del espacio concernido. El ajedrez es un juego de Estado o de corte, el emperador de China lo practicaba. Las piezas de ajedrez están codificadas, tienen una naturaleza interna o propiedades intrínsecas, de las que derivan sus movimientos, sus posiciones, sus enfrentamientos. Están cualificadas, el caballo siempre es un caballo, el alfil un alfil, el peón un peón. Cada una es como un sujeto de enunciado, dotado de un poder relativo; y esos poderes relativos se combinan en un sujeto de enunciación, el propio jugador de ajedrez o la forma de interioridad del juego. Los peones del go, por el contrario, son bolas, fichas, simples unidades aritméticas, cuya única función es anónima, colectiva o de tercera persona: "Él" avanza, puede ser un hombre, una mujer, una pulga o un elefante. Los peones del go son los elementos de un agenciamiento maquínico no subjetivado, sin propiedades intrínsecas, sino únicamente de situación. También las relaciones son muy diferentes en los dos casos. En su medio de interioridad, las piezas de ajedrez mantienen relaciones biunívocas entre sí y con las del adversario: sus funciones son estructurales. Un peón de go, por el contrario, sólo tiene un medio de exterioridad o relaciones extrínsecas con nebulosas, constelaciones, según las cuales desempeña funciones de inserción o de situación, como bordear, rodear, romper. Un solo peón de go puede aniquilar sincrónicamente toda una constelación, mientras que una pieza de ajedrez no puede hacerlo (o sólo puede hacerlo diacrónicamente). El ajedrez es claramente una guerra, pero una guerra institucionalizada, regulada, codificada, con un frente, una retaguardia, batallas. Lo propio del go, por el contrario, es una guerra sin línea de combate, sin enfrentamiento y retaguardia, en último extremo, sin batalla: pura estrategia, mientras que el ajedrez es una semiología. Por último, no se trata del mismo espacio: en el caso del ajedrez, se trata de distribuir un espacio cerrado, así pues, de ir de un punto a otro, de ocupar un máximo de casillas con un mínimo de piezas. En el go, se trata de distribuirse en un espacio abierto, de ocupar el espacio, de conservar la posibilidad de surgir en cualquier punto: el movimiento ya no va de un punto a otro, sino que deviene perpetuo, sin meta ni destino, sin salida ni llegada. Espacio "liso" del go frente a espacio "estriado" del ajedrez. *Nomos* del go frente a Estado del ajedrez, *nomos* frente *a polis*. Pues el ajedrez codifica y decodifica el espacio, mientras que el go procede de otra forma, lo territorializa y lo desterritorializa (convertir el exterior en un territorio en el espacio, consolidar ese territorio mediante la construcción de un segundo territorio adyacente, desterritorializar al enemigo mediante ruptura interna de su

territorio, desterritorializarse uno mismo renunciando, yendo a otra parte...). Otra justicia, otro movimiento, otro espacio-tiempo. (...)

Problema I: ¿Existe algún medio de conjurar la formación de un aparato de Estado (o de sus equivalentes en un grupo)?

Proposición II: La exterioridad de la máquina de guerra es igualmente confirmada por la etnología (homenaje a la memoria de Pierre Clastres).

Las sociedades primitivas segmentarias han sido definidas a menudo como sociedades sin Estado, es decir, aquellas en las que no aparecen órganos de poder diferenciados. De ahí se deducía que esas sociedades no habían alcanzado el grado de desarrollo económico, o el nivel de diferenciación política, que harían a la vez posible e inevitable la formación de un aparato de Estado: por eso los primitivos "no entienden" un aparato tan complejo. El principal interés de las tesis de Clastres es el de romper con ese postulado evolucionista. Clastres no sólo duda de que el Estado sea el producto de un desarrollo económico atribuible, sino que se pregunta si las sociedades primitivas no tienen la preocupación potencial de conjurar y prevenir ese monstruo que supuestamente no entienden. Conjurar la formación de un aparato de Estado, hacer imposible esa formación, ése sería el objeto de un cierto número de mecanismos sociales primitivos, incluso si no se tiene una conciencia clara de ellos. Sin duda las sociedades primitivas tienen jefes. Pero el Estado no se define por la existencia de jefes, se define por la perpetuación o conservación de órganos de poder. El Estado se preocupa de conservar. Se necesitan, pues, instituciones especiales para que un jefe pueda devenir hombre de Estado, pero también se necesitan mecanismos colectivos difusos para impedirlo. Los mecanismos conjuratorios o preventivos forman parte de la jefatura e impiden que cristalice en un aparato diferente del propio cuerpo social. Clastres describe esa situación del jefe cuya única arma instituida es su prestigio, cuyo único medio es la persuasión, cuya única regla es el presentimiento de los deseos del grupo: el jefe se parece más a un líder o a una estrella de cine que a un hombre de poder, y siempre corre el riesgo de ser repudiado, abandonado por los suyos. Es más, Clastres considera que en las sociedades primitivas *la guerra* es el mecanismo más seguro para impedir la formación del Estado: la guerra mantiene la dispersión y la segmentariedad de los grupos, y el guerrero está atrapado en un proceso de acumulación de sus hazañas que lo conduce a una soledad y a una muerte prestigiosas, pero sin poder[117]. Clastres puede, pues, invocar un Derecho natural, pero invirtiendo la proposición principal: así como Hobbes vio claramente que *el Estado existía contra la guerra, la guerra existe contra el Estado* y lo hace imposible. De esto no debe deducirse que la guerra sea un estado natural, sino, al contrario, que es el modo de un estado social que conjura e impide la formación del

117 Pierre Clastres, La sociedad contra el Estado, Ed. Monte Ávila, Caracas, 1978. Archéologie de la violence y Malheur du guerrier sauvage, en Libre 1 y Libre 2, Payot (trad. cast. Investigaciones en antropología política, Gedisa). En este último texto Clastres hace la descripción del destino del guerrero en la sociedad primitiva y analiza el mecanismo que impide la concentración de poder (igualmente, Mauss había demostrado que el potlach era un mecanismo que impedía la concentración de riqueza).

Estado. La guerra primitiva no produce el Estado, ni tampoco deriva de él. Y así como no se explica por el Estado, tampoco se explica por el intercambio: lejos de derivar del intercambio, incluso para sancionar su fracaso, la guerra es lo que limita los intercambios, los mantiene en el marco de las "alianzas", lo que les impide devenir un factor de Estado, hacer que los grupos se fusionen.

El principal interés de esta tesis es el de llamar la atención sobre los mecanismos colectivos de inhibición. Estos mecanismos pueden ser sutiles y funcionar como micromecanismos. Se ve con claridad en determinados fenómenos de bandas o de manadas. Por ejemplo, a propósito de las bandas de niños de Bogotá, Jacques Meunier cita tres maneras de impedir que el líder adquiera un poder estable: los miembros de la banda se reúnen y realizan los robos juntos, con botín colectivo, pero luego se dispersan, no permanecen juntos ni para comer ni para dormir; por otro lado y sobre todo, cada miembro de la banda está unido a uno, dos o tres miembros de la misma banda, por eso, en caso de desacuerdo con el jefe, no se irá solo, siempre arrastrará consigo a sus aliados, cuya marcha conjugada amenaza con desarticular toda la banda; por último, hay un límite de edad difuso que hace que, hacia los quince años, forzosamente haya que dejar la banda, separarse de ella[118]. Para entender estos mecanismos hay que renunciar a la visión evolucionista que convierte la banda o la manada en una forma social rudimentaria y peor organizada. Incluso en las bandas animales, la *chefferie* es un mecanismo complejo que no promueve al más fuerte, sino que más bien inhibe la instauración de poderes estables en beneficio de un tejido de relaciones inmanentes[119]. También se podría oponer entre los hombres más cultivados la forma de "mundanidad" a la de "sociabilidad": los grupos mundanos no difieren mucho de las bandas y proceden por difusión de prestigio más bien que por referencia a centros de poder como sucede en los grupos sociales (Proust ha mostrado perfectamente esta falta de correspondencia entre los valores mundanos y los valores sociales). Eugene Sue, mundano y dandy, al que los legitimistas reprochaban que frecuentara a la familia de Orleáns, decía: "No me codeo con la familia, me codeo con la manada". Las manadas, las bandas, son grupos de tipo rizoma, por oposición al tipo arborescente que se concentra en órganos de poder. Por eso las bandas en general, incluso las de bandidaje o las de mundanidad, son metamorfosis de una máquina de guerra, que difiere formalmente de cualquier aparato de Estado, o algo equivalente que, por el contrario, estructura las sociedades centralizadas. Por supuesto, no se dirá que la

118 Jacques Meunier, Les gamins de Bogotá, Lattès, pág. 159 ("Chantage à la dispersion"), pág. 177. Cuando es necesario, "son los otros niños, mediante un complicado juego de vejaciones y de silencios, los que lo convencen de que debe abandonar la banda". Meunier subraya hasta qué punto el destino del ex niño está comprometido: no sólo por razones de salud, sino porque se integra mal en el "hampa", que para él es una sociedad demasiado jerarquizada, demasiado centralizada, demasiado centrada en órganos de poder (pág. 178). Sobre las bandas de niños, cf. también la novela de Jorge Amado, Capitaines des Sables, Gallimard (trad. cast. en Alianza).

119 Cf. I. S. Bernstein, La dominance sociale chez les primates, en Recherche Nº 91, julio 1978.

disciplina es lo propio de la máquina de guerra: la disciplina deviene la característica exigida por los ejércitos cuando el Estado se apodera de ellos; la máquina de guerra responde a otras reglas, que nosotros no decimos que sean mejores, pero que animan una indisciplina fundamental del guerrero, una puesta en tela de juicio de la jerarquía, un perpetuo chantaje al abandono y a la traición, un sentido del honor muy susceptible, y que impide, una vez más, la formación del Estado.

No obstante, ¿por qué esta tesis no nos resulta del todo convincente? Estamos de acuerdo con Clastres cuando muestra que el Estado no se explica por un desarrollo de las fuerzas productivas ni por una diferenciación de las fuerzas políticas. Al contrario, el Estado hace posible la realización de las grandes obras, la constitución de los excedentes y la organización de las funciones públicas correspondientes. Hace posible la distinción entre gobernantes y gobernados. Ahora bien, no vemos cómo se puede explicar el Estado por lo que le supone, incluso si se recurre a la dialéctica. Parece evidente que el Estado surge de pronto, bajo una forma imperial, y no remite a factores progresivos. Su aparición *in situ* es como un acto genial, el nacimiento de Atenea. También estamos de acuerdo con Clastres cuando muestra que una máquina de guerra está dirigida contra el Estado, bien contra Estados potenciales cuya formación conjura de antemano, o bien, sobre todo, contra los Estados actuales cuya destrucción se propone. En efecto, la máquina de guerra se efectúa sin duda mucho más en los agenciamientos "bárbaros" de los nómadas guerreros que en los agenciamientos "salvajes" de las sociedades primitivas. En cualquier caso, está excluido que la guerra produzca un Estado, o que el Estado sea el resultado de una guerra como consecuencia de la cual los vencedores impondrían una nueva ley a los vencidos, puesto que la organización de la máquina de guerra está dirigida contra la forma-Estado, actual o virtual. El Estado no se explica mejor por el resultado de una guerra que por la progresión de fuerzas económicas o políticas. De ahí que Clastres establezca el corte: entre sociedades contra-Estado, llamadas primitivas, y sociedades-con-Estado, llamadas monstruosas, en las que es imposible saber cómo han podido formarse. Clastres está fascinado por el problema de una "servidumbre voluntaria", a la manera de La Boétie: ¿cómo han podido querer o desear los hombres una servidumbre que en ellos no era el resultado de una guerra involuntaria y desafortunada? Disponían, sin embargo, de mecanismos contra-Estado; en ese caso, ¿por qué y cómo el Estado? ¿Por qué ha triunfado el Estado? Pierre Clastres, a fuerza de profundizar en este problema, parecía privarse de los medios para resolverlo[120]. Tendía a

120 Clastres, La société contre l'État, pág. 170: "La aparición del Estado ha efectuado la gran división tipológica entre Salvajes y Civilizados, ha inscrito el imborrable corte más allá del cual todo cambia, pues el tiempo deviene Historia". Para explicar esta aparición, Clastres invocaba en primer lugar un factor demográfico (pero "sin tratar de sustituir un determinismo económico por un determinismo geográfico..."); y también la eventual aceleración de la máquina de guerra (?) o bien de una manera más inesperada, el papel indirecto de un cierto profetismo que, dirigido fundamentalmente contra los jefes, habría producido un poder temible por otras razones. Pero, evidentemente, no podemos prejuzgar soluciones más elaboradas que Clastres habría dado a este problema. Sobre el eventual

convertir las sociedades primitivas en una hipóstasis, una entidad autosuficiente (insistía mucho en este punto). Convertía la exterioridad formal en independencia real. De esa forma continuaba siendo evolucionista y presuponía un estado natural. Ahora bien, según él, ese estado natural era una realidad plenamente social y no un puro concepto, y esa evolución era de mutación brusca, y no de desarrollo. Pues, por un lado, el Estado surgía de pronto, ya formado; por otro, las sociedades contra-Estado disponían de mecanismos muy precisos para conjurarlo, para impedir que surja. Creemos que ambas proposiciones son buenas, pero que su encadenamiento falla. Hay un viejo esquema: "de los clanes a los imperios" o "de las bandas a los reinos"... Pero nada nos asegura que haya una evolución en ese sentido, puesto que las bandas y los clanes están tan organizados como los reinos-imperios. Pues bien, no se podrá romper con esta hipótesis evolutiva estableciendo el corte entre los dos términos, es decir, dando una autosuficiencia a las bandas y un surgimiento tanto más milagroso o monstruoso al Estado.

Hay que decir que el Estado siempre ha existido, y muy perfecto, muy formado. Cuantos más descubrimientos realizan los arqueólogos, más imperios descubren. La hipótesis del *Urstaat* parece verificada, "el Estado como tal se remonta ya a los tiempos más remotos de la humanidad". Casi no podemos imaginarnos sociedades primitivas que no hayan estado en contacto con Estados imperiales, en la periferia o en zonas mal controladas. Ahora bien, lo fundamental es la hipótesis inversa: que el Estado siempre ha estado en relación con un afuera y no se puede concebir independientemente de esta relación. La ley del Estado no es la del Todo o Nada (sociedades con Estado o sociedades contra Estado), sino la de lo interior y lo exterior. El Estado es la soberanía. Pero la soberanía sólo reina sobre aquello que es capaz de interiorizar, de apropiarse localmente. No sólo no hay un Estado universal, sino que el afuera de los Estados no se deja reducir a la "política exterior", es decir, a un conjunto de relaciones entre Estados. El afuera aparece simultáneamente en dos direcciones: grandes máquinas mundiales, ramificadas por todo el ecumene en un momento dado y que gozan de una amplia autonomía con relación a los Estados (por ejemplo, organizaciones comerciales del tipo "grandes compañías", o bien complejos industriales, o incluso formaciones religiosas como el cristianismo, el islamismo, ciertos movimientos de profetismo o de mesianismo, etc.); pero también mecanismos locales de bandas, márgenes, minorías, que continúan afirmando los derechos de sociedades segmentarias contra los órganos de poder de Estado. El mundo moderno nos ofrece hoy en día imágenes particularmente desarrolladas de estas dos direcciones, hacia máquinas mundiales ecuménicas, pero también hacia un neoprimitivismo, una nueva sociedad tribal tal como la describe Mac Luhan. Esas direcciones no dejan de estar presentes en todo el campo social, y desde siempre. Incluso puede suceder que se confundan parcialmente; por ejemplo, una organización comercial también es una banda de pillaje o de piratería, en una parte de su

papel del profetismo, véase el libro de Hélène Clastres, La terre sans mal, le prophétisme tupi-guarani, Ed. du Seuil (trad. cast. en Ediciones del Sol).

trayectoria y en muchas de sus actividades; o bien una formación religiosa comienza actuando por bandas. Lo que es evidente es que tanto las bandas como las organizaciones mundiales implican una forma irreductible al Estado y que esa forma de exterioridad se presenta necesariamente como la de una máquina de guerra, polimorfa y difusa. Es un *nomos*, muy diferente de la "ley". La forma-Estado, como forma de interioridad, tiene tendencia a reproducirse, idéntica a sí misma a través de sus variaciones, fácilmente reconocible en los límites de sus polos, buscando siempre el reconocimiento público (el Estado nunca se oculta). Pero la forma de exterioridad de la máquina de guerra hace que ésta sólo exista en sus propias metamorfosis; existe tanto en una innovación industrial como en una invención tecnológica, en un circuito comercial, en una creación religiosa, en todos esos flujos y corrientes que sólo secundariamente se dejan apropiar por los Estados. La exterioridad y la interioridad, las máquinas de guerra metamórficas y los aparatos de identidad de Estado, las bandas y los reinos, las megamáquinas y los imperios, no deben entenderse en términos de independencia, sino en términos de coexistencia y competencia, *en un campo en constante interacción.* Un mismo campo circunscribe su interioridad en Estados, pero describe su exterioridad en lo que escapa a los Estados o se erige contra ellos.

Proposición III: La exterioridad de la máquina de guerra también es confirmada por la epistemología, que deja presentir la existencia y la perpetuación de una "ciencia menor" o "nómada".

Existe un tipo de ciencia, o un tratamiento de la ciencia, difícilmente clasificable, y cuya historia tampoco es fácil de seguir. No son "técnicas", según la acepción habitual. Tampoco son "ciencias", en el sentido real o legal establecido por la historia. Según un reciente libro de Michel Serres, se puede rastrear su huella en la física atómica, de Demócrito a Lucrecio, y a la vez en la geometría de Arquímedes[121]. Las características de una ciencia excéntrica de este tipo serían las siguientes: 1) Su modelo sería sobre todo hidráulico, en lugar de ser una teoría de los sólidos que considera los fluidos como un caso particular; en efecto, el atomismo antiguo es inseparable de los flujos, el flujo es la propia realidad o la consistencia. 2) Es un modelo de devenir y de heterogeneidad, que se opone al modelo estable, eterno, idéntico, constante. Es toda una "paradoja" convertir el devenir en un modelo y ya no en el carácter secundario de una copia; Platón, en el *Timeo*, evocaba esta posibilidad, pero para excluirla y conjurarla, en nombre de la ciencia real. Pues bien, en el atomismo, por el contrario, la famosa declinación del átomo proporciona ese modelo de heterogeneidad, de paso o de devenir a lo heterogéneo. El *clinamen*, como ángulo mínimo, sólo tiene sentido entre una recta y una curva, la curva y su tangente, y constituye la curvatura principal del movimiento del átomo. El clinamen es el ángulo mínimo por el que el átomo se separa de la recta. Es un paso al límite, una

121 Michel Serres, La naissance de la physique dans le texte de Lucrèce. Fleuves et turbulences, Ed. de Minuit (trad. castellana Ed. Siglo XXI). Serres es el primero que ha destacado los tres puntos que vienen a continuación; el cuarto no parece que enlace con ellos.

hipótesis exhaustiva, un modelo "exhaustivo" paradójico. E igual sucede en la geometría de Arquímedes, en la que la recta definida como "el camino más corto entre dos puntos" sólo es un medio para definir la longitud de una curva, en un cálculo prediferencial. 3) Ya no se va de la recta a sus paralelas, en un flujo lamelar o laminar, sino de la declinación curvilínea a la formación de las espirales y torbellinos en un plano inclinado: la mayor inclinación para el ángulo más pequeño. De la *turba* al *turbo:* es decir, de las bandas o manadas de átomos a las grandes organizaciones turbulentas. El modelo es turbulento, en un espacio abierto en el que se distribuyen las cosas-flujo, en lugar de distribuir un espacio cerrado para cosas lineales y sólidas. Esa es la diferencia entre un espacio *liso* (vectorial, proyectivo o topológico) y un espacio *estriado* (métrico): en un caso "se ocupa el espacio sin medirlo", en el otro "se mide para ocuparlo"[122]. 4) Por último, el modelo es problemático y ya no teoremático: las figuras sólo son consideradas en función de los *afectos* que se producen en ellas, secciones, ablaciones, adjunciones, proyecciones. No se va de un género a sus especies, por diferencias específicas, ni de una esencia estable a las propiedades que derivan de ella, por deducción, sino de un problema a los accidentes que lo condicionan y lo resuelven. Hay todo tipo de deformaciones, de transmutaciones, de pasos al límite, de operaciones en las que cada figura designa mucho más un "acontecimiento" que una esencia: el cuadrado ya no existe independientemente de una cuadratura, el cubo de una cubicación, la recta de una rectificación. Mientras que el teorema es del orden de las razones, el problema es afectivo e inseparable de las metamorfosis, generaciones y creaciones en la propia ciencia. Contrariamente a lo que dice Gabriel Marcel, el problema no es un "obstáculo", es la superación del obstáculo, una proyección, es decir, una máquina de guerra. Ése es el movimiento que la ciencia real trata de limitar, cuando reduce al máximo la parte del "elemento-problema" y la subordina al "elemento-teorema"[123].

Esta ciencia arquimediana, o esta concepción de la ciencia, está esencialmente unida a la máquina de guerra: *los problemata* son la propia máquina de guerra y son inseparables de los planos inclinados, de los pasos al límite, de los torbellinos y proyecciones. Diríase que la máquina de guerra se proyecta en un saber abstracto, formalmente diferente del que refuerza al aparato de Estado. Diríase que toda una ciencia nómada se desarrolla excéntricamente y que es muy diferente de las ciencias reales o imperiales.

122 Pierre Boulez distingue así dos espacios-tiempos de la música: en el espacio estriado, la medida puede ser tanto irregular como regular, siempre es asignable, mientras que, en el espacio liso, el corte o la separación "podrá efectuarse donde se quiera". Cf. Penser la musique aujourd 'hui, Gonthier, págs. 95-107.
123 La geometría griega está atravesada por la oposición de estos dos polos, teoremático y problemático, y por el triunfo relativo del primero: Proclo, en sus Comentarios al primer libro de los elementos de Euclides, analiza la diferencia entre los polos y la ilustra con la oposición Peusipo-Meneomo. Las matemáticas siempre estarán atravesadas por esta tensión: así, por ejemplo, el elemento axiomático entrará en conflicto con una corriente problemática, "intuicionista" o "constructivista", que propugna un cálculo de los problemas muy diferente de la axiomática y de la teoremática: cf. Boulignad, Le déclin des absolus mathématico-logiques, Ed. d'Enseignement Supérieur.

Es más, esa ciencia nómada no cesa de ser “bloqueada”, inhibida o prohibida por las exigencias y las condiciones de la ciencia de Estado. Arquímedes, vencido por el Estado romano, deviene un símbolo[124]. Pues las dos ciencias difieren por el modo de formalización y la ciencia de Estado no cesa de imponer su forma de soberanía a las invenciones de la ciencia nómada; sólo retiene de la ciencia nómada aquello de lo que se puede apropiar y, con el resto, crea un conjunto de recetas estrechamente limitadas, sin estatuto verdaderamente científico, o simplemente lo reprime y lo prohíbe. Es como si el “científico” de la ciencia nómada estuviera atrapado entre dos fuegos, el de la máquina de guerra que lo alimenta y lo inspira, el del Estado que le impone un orden de razones. El personaje del ingeniero (y especialmente el del ingeniero militar), con toda su ambivalencia, ilustra bien esta situación. Por eso quizá lo más importante sean los fenómenos fronterizos en los que la ciencia nómada ejerce una presión sobre la ciencia de Estado y en los que inversamente la ciencia de Estado se apropia y transforma los presupuestos de la ciencia nómada. Esto es válido para el arte de los campos y de la “castrametación”, que desde siempre moviliza las proyecciones y planos inclinados: el Estado no se apropia de esta dimensión de la máquina de guerra sin someterla a reglas civiles y métricas que van a limitar estrechamente, controlar, localizar la ciencia nómada, y a impedirle desarrollar sus consecuencias a través del campo social (a este respecto, Vauban es como la continuación de Arquímedes y sufre una derrota similar). Esto es válido para la geometría descriptiva y proyectiva, que la ciencia real quiere convertir en una simple dependencia práctica de la geometría analítica, llamada superior (de ahí la situación ambigua de Monge o de Poncelet en tanto que “científicos”[125]). También es válido para el cálculo diferencial: durante mucho tiempo éste sólo ha tenido un estatuto paracientífico, se le trata de “hipótesis gótica”, la ciencia real sólo le reconoce un valor de convención cómoda o de ficción bien fundada; los grandes matemáticos de Estado se esfuerzan en darle un estatuto más firme, pero a condición precisamente de eliminar de él todas las nociones dinámicas y nómadas como las de devenir, heterogeneidad, infinitesimal, paso al límite, variación continua, etc., e imponerle reglas civiles, estáticas y ordinales (Carnot mantiene una posición ambigua a este respecto). Por último, es válido para el modelo hidráulico: pues, evidentemente, el propio Estado necesita una ciencia hidráulica (no hace falta volver sobre las tesis de Wittfogel relativas a la importancia de las grandes obras hidráulicas en un imperio). Pero lo es de una forma muy diferente, puesto que el Estado tiene necesidad de subordinar la fuerza hidráulica a conductos, canales, diques

---

124 Paul Virilio, L’insécurité du territoire, pág. 120: “Sabemos cómo, con Arquímedes, se terminó la era de la joven geometría como libre investigación creadora (...) La espada de un soldado romano ha cortado su hilo, dice la tradición. Al matar la creación geométrica, el Estado romano construirá el imperialismo geométrico de Occidente”.

125 Con Monge, y sobre todo con Poncelet, los límites de la representación sensible o incluso espacial (espacio estriado) son claramente superados, pero no tanto hacia una potencia simbólica de abstracción como hacia una imaginación transespacial o transintuición (continuidad). Véase el comentario de Brunschvicg sobre Poncelet, Les étapes de la Philosophie mathématique. Presses Universitaires de France.

que impiden la turbulencia, que obligan al movimiento a ir de un punto a otro, al espacio a ser estriado y medido, al fluido a depender del sólido y al flujo a proceder por series laminares paralelas. En cambio, el modelo hidráulico de la ciencia nómada y de la máquina de guerra consiste en expandirse por turbulencia en un espacio liso, en producir un movimiento que ocupa el espacio y afecta simultáneamente todos los puntos, en lugar de estar ocupado por él como en el movimiento local que va de tal punto a tal otro[126]. Demócrito, Menecmo, Arquímedes, Vauban, Desargues, Bernouilli, Monge, Carnot, Poncelet, Perronet, etc.: para cada uno de estos casos hace falta una monografía que explique la situación especial de estos científicos que la ciencia de Estado no utiliza sin limitarlos, disciplinarlos, reprimir sus concepciones sociales o políticas.

El mar como espacio liso es un problema específico de la máquina de guerra. En el mar, como muestra Virilio, se plantea el problema del *fleet in being,* es decir, la tarea de ocupar un espacio abierto, con un movimiento turbulento cuyo efecto puede surgir en cualquier punto. A este respecto, los recientes estudios sobre el ritmo, sobre el origen de esta noción, no nos parecen completamente convincentes. Pues se nos dice que el ritmo no tiene nada que ver con el movimiento de los flujos, sino que designa la “forma” en general y más especialmente la forma de un movimiento “mesurado, cadencioso”[127]. Sin embargo, ritmo y medida no se confunden jamás. Y si el atomista Demócrito es precisamente uno de los autores que emplean ritmo en el sentido de forma, no hay que olvidar que es en condiciones muy precisas de fluctuación y que las formas de átomos constituyen en primer lugar grandes conjuntos no métricos, espacios lisos tales como el aire, el mar o incluso la tierra *(magnae res).* Hay un ritmo mesurado, cadencioso, que remite a la circulación del río entre sus márgenes o a la forma de un espacio estriado; pero también hay un ritmo sin medida, que remite a la fluxión de un flujo, es decir, a la forma en la que un fluido ocupa un espacio liso...

La ciencia nómada no tiene la misma relación con el trabajo que la ciencia real. No es que en ella la división del trabajo sea menor, sino que es diferente. Son bien conocidos los problemas que siempre han tenido los Estados con los *“compagnonnages”,* los cuerpos nómadas o itinerantes del tipo albañiles, carpinteros, herreros, etc. Fijar, sedentarizar la fuerza de trabajo, regular el movimiento del flujo de trabajo, asignarle canales y conductos, crear corporaciones en el sentido de organismos y, para lo

---

126 Michel Serres (pág. 105 y ss.) analiza a este respecto la oposición D’Alembert-Bernouilli. Más generalmente se trata de una diferencia entre dos modelos de espacio: “La cuenca mediterránea carece de agua y el que tiene el poder es el que drena las aguas. De ahí ese mundo físico en el que el drenaje es esencial y en el que el clinamen parece la libertad, puesto que es precisamente esa turbulencia que niega la circulación forzosa. Incomprensible para la teoría científica, incomprensible para el señor de las aguas. (...) De ahí la gran figura de Arquímedes: señor de los cuerpos flotantes y de las máquinas militares”.

127 Cf. Benveniste, Problèmes de linguistique générale, “La noción de ritmo en su expresión lingüística”, págs. 327-375 (trad. cast. en Ed. Siglo XXI). Este texto, considerado a menudo como decisivo, nos parece ambiguo, pues invoca a Demócrito y al atomismo sin tener en cuenta el problema hidráulico y convierte el ritmo en una “especialización secundaria” de la forma.

demás, recurrir a una mano de obra forzosa, reclutada *in situ* (corvea) o entre los indigentes (talleres de caridad), ésa fue siempre una de las tareas fundamentales del Estado, con la que se proponía a la vez acabar con un *vagabundeo de banda y un nomadismo de cuerpo*. Si volvemos al ejemplo gótico es para recordar lo mucho que viajaban los *compagnons*, construyendo catedrales aquí y allá, diseminando las obras, disponiendo de una potencia activa y pasiva (movilidad y huelga) que evidentemente no convenía a los Estados. La respuesta del Estado es dirigir las obras, introducir en todas las divisiones del trabajo la distinción suprema de lo intelectual y lo manual, de lo teórico y lo práctico, copiada de la diferencia “gobernantes-gobernados”. Tanto en las ciencias nómadas como en las ciencias reales encontraremos la existencia de un “plan”, pero que en modo alguno es el mismo. Al plano sobre el suelo del *compagnon* gótico se opone el plano métrico sobre papel del arquitecto exterior a la obra. Al plan de consistencia o de composición se opone otro plan, que es de organización y de formación. A la talla por corte a escuadra de las piedras se opone la talla por paneles, que implica la construcción de un modelo reproducible. No sólo se dirá que ya no se necesita un trabajo calificado: se necesita un trabajo no cualificado, una descalificación del trabajo. El Estado no confiere un poder a los intelectuales o creadores de conceptos, sino que, por el contrario, los convierte en un organismo estrechamente dependiente, cuya autonomía sólo es ilusoria, pero que, sin embargo, es suficiente para anular toda capacidad en aquellos a los que ya sólo hacen reproducir o ejecutar. Lo que no impide que el Estado tenga aún dificultades con ese cuerpo de intelectuales que él mismo ha engendrado, pero que reivindica nuevas pretensiones nomádicas y políticas. En cualquier caso, si el Estado se ve constantemente obligado a reprimir las ciencias menores y nómadas, si se opone a las esencias difusas, a la geometría operatoria del trazo, no es en virtud de un contenido inexacto o imperfecto de esas ciencias ni de su carácter mágico o iniciático, sino porque implican una división del trabajo que se opone a la de las normas de Estado. La diferencia no es extrínseca: la forma en que una ciencia, o una concepción de la ciencia, participa en la organización del campo social, y en particular induce una división del trabajo, forma parte de esa misma ciencia. La ciencia real es inseparable de un modelo “hilomórfico”, que implica a la vez una forma organizadora para la materia y una materia preparada para la forma; a menudo se ha mostrado cómo este esquema derivaba no tanto de la técnica o de la vida como de una sociedad dividida en gobernantes-gobernados, luego en intelectuales-manuales. Lo que lo caracteriza es que toda la materia se sitúa del lado del contenido, mientras que toda la forma se sitúa en la expresión. Diríase que la ciencia nómada es más sensible de forma inmediata a la conexión del contenido y de la expresión por sí mismos, teniendo cada uno de estos dos términos forma y materia. Por eso para la ciencia nómada la materia nunca es una materia preparada, así pues, homogeneizada, sino que es esencialmente portadora de singularidades (que constituyen una forma de contenido). Y la expresión tampoco es formal, sino inseparable de rasgos pertinentes (que constituyen una materia de expresión). Es, pues, un esquema completamente distinto, como ya veremos. Podemos hacernos ya una idea de esta situación si pensamos en la

característica más general del arte nómada, en el que la conexión dinámica del soporte y del ornamento sustituye la dialéctica materia-forma. Así, desde el punto de vista de esta ciencia que se presenta como arte y también como técnica, la división del trabajo existe plenamente, pero no adopta la dualidad forma-materia (incluso con correspondencias biunívocas). Más bien sigue las conexiones entre singularidades de materia y rasgos de expresión y se establece al nivel de esas conexiones, naturales o forzosas[128]. Es una organización distinta del trabajo, y del campo social a través del trabajo...

Habría que oponer dos tipos de ciencias o de actitudes científicas: una que consiste en “reproducir”, otra que consiste en “seguir”. Una sería de reproducción, de iteración y reiteración; otra sería de itineración, el conjunto de las ciencias itinerantes, ambulantes. La itineración se reduce con demasiada facilidad a una condición de la técnica, o de la aplicación y de la verificación de la ciencia. Pero no es así: *seguir no es lo mismo que reproducir*, nunca se sigue para reproducir. El ideal de reproducción, deducción o inducción forma parte de la ciencia real, en todas las épocas, en todos los lugares, y trata las diferencias de tiempo y de lugar como otras tantas variables de las que la ley extrae precisamente la forma constante: basta con un espacio gravífico y estriado para que se produzcan los mismos fenómenos, si se dan las mismas condiciones o si se establece la misma relación constante entre las condiciones diversas y los fenómenos variables. Reproducir implica la permanencia de un punto de vista fijo, exterior a lo reproducido: ver circular estando en la orilla. Pero seguir es algo totalmente distinto del ideal de reproducción. No mejor, sino otra cosa. Uno está obligado a seguir cuando está a la búsqueda de las “singularidades” de una materia, o más bien de un material, y no tratando de descubrir una forma; cuando escapa a la fuerza gravífica para entrar en un campo de celeridad; cuando deja de contemplar la circulación de un flujo laminar con una dirección determinada y es arrastrado por un flujo turbulento; cuando se aventura en la variación continua de las variables, en lugar de extraer de ellas constantes, etc. Y el sentido de la tierra no es el mismo: según el modelo legal, uno no cesa de reterritorializarse en un punto de vista, en un campo, según un conjunto de relaciones constantes; pero, según el modelo ambulante, el proceso de desterritorialización constituye y amplía el propio territorio. “Vete a tu primera planta y observa atentamente cómo circula el agua de lluvia a partir de ese punto. La lluvia ha debido transportar los granos lejos. Sigue los surcos que ha trazado el agua, así conocerás la dirección de circulación. Busca entonces la planta que en esa dirección está más alejada de la tuya. Todas las que crecen entre esas dos te pertenecen.

128 Gilbert Simondon ha llevado muy lejos el análisis y la crítica del esquema hilomórfico y de sus presupuestos sociales (“la forma corresponde a lo que el hombre que manda ha pensado en sí mismo y que debe expresar de manera positiva cuando da sus órdenes: la forma es, pues, del orden de lo expresable”). A ese esquema forma-materia Simondon opone un esquema dinámico, materia provista de singularidades-fuerzas o condiciones energéticas de un sistema. El resultado es una concepción totalmente distinta de las relaciones ciencia-técnica. Cf. L’individu et sa genèse physico-biologique, Presses Universitaires de France, págs. 42-56.

Más tarde..., podrás ampliar tu territorio...”[129]. *Hay ciencias ambulantes, itinerantes, que consisten en seguir un flujo en un campo de vectores en el que las singularidades se distribuyen como otros tantos “accidentes”* (problemas). Por ejemplo: ¿Por qué la metalurgia primitiva es necesariamente una ciencia ambulante, que proporciona a los herreros un estatuto casi nómada? Se puede objetar que, en esos ejemplos, se trata a pesar de todo de ir de un punto a otro (incluso si son puntos singulares), por mediación de canales, y que el flujo continúa siendo divisible en franjas. Pero esto sólo es cierto en la medida en que las actitudes y los procesos ambulantes están necesariamente relacionados con un espacio estriado, siempre formalizados por la ciencia real que los priva de su modelo, los somete al suyo, y sólo les permite subsistir a título de “técnica” o “ciencia aplicada”. Por regla general, un espacio liso, un campo de vectores, una multiplicidad no métrica siempre serán traducibles, y necesariamente traducidos, en un *“compars”*: operación fundamental gracias a la cual se instala y reposa en cada punto del espacio liso un espacio euclidiano tangente, dotado de un número suficiente de dimensiones, y gracias a la cual se reintroduce el paralelismo de dos vectores, al considerar la multiplicidad como inmersa en ese espacio homogéneo y estriado de reproducción, en lugar de continuar siguiéndola en una “exploración progresiva”[130]. Es el triunfo del *logos* o de la ley sobre el *nomos.* Ahora bien, la complejidad de la operación confirma precisamente las resistencias que debe vencer. Cada vez que se refiere la actitud y el proceso ambulante a su propio modelo, los puntos vuelven a adquirir su posición de singularidades que excluye cualquier relación biunívoca, el flujo vuelve a adquirir su aspecto curvilíneo y turbulento que excluye cualquier paralelismo de vectores, el espacio liso reconquista las propiedades de contacto que ya no le permiten ser homogéneo y estriado. Siempre hay una corriente gracias a la cual las ciencias ambulantes o itinerantes no se dejan interiorizar totalmente en las ciencias reales reproductivas. Y hay un tipo de científico ambulante que los científicos de Estado no cesan de combatir, o de integrar, o de aliarse con él, sin perjuicio de proponerle un papel menor en el sistema legal de la ciencia y de la técnica.

No es que las ciencias ambulantes estén más impregnadas de actitudes irracionales, misterio, magia. Sólo cuando caen en desuso se convierten en eso. Además, las ciencias reales también se rodean de mucho sacerdocio y magia. Lo que sí se pone de manifiesto en la rivalidad entre los dos modelos es que en las ciencias ambulantes o nómadas la ciencia no está destinada a tomar un poder, ni siquiera un desarrollo autónomo. Carecen de medios para ello, pues subordinan todas sus operaciones a las condiciones sensibles de la intuición y de la construcción, *seguir* el flujo de materia, *trazar y conectar* el espacio liso. Todo se encuentra en una zona objetiva de flotamiento que se confunde con la propia realidad. Cualquiera que sea su sutileza, su rigor, el “conocimiento aproximado” sigue estando sometido a evaluaciones sensibles y sensitivas que hacen que plantee más problemas de los que puede resolver: lo problemático sigue siendo su único modelo.

129 Castaneda, L’herbe du diable et la petite fumée, pág. 160 (trad. cast. en Fondo de Cultura Económica).

130 Albert Lautman ha mostrado de forma muy clara cómo los espacios de Riemann, por ejemplo, aceptaban una conjunción euclidiana de tal manera que constantemente se pueda definir el paralelismo de dos vectores próximos; como consecuencia, en lugar de explorar una multiplicidad progresando en esa multiplicidad, se considera la multiplicidad “como inmersa en el espacio euclidiano de un número suficiente de dimensiones”. Cf. Les schémas de structure, Hermann, págs. 23-24, 43-47.

Por el contrario, lo característico de la ciencia real, de su poder teoremático o axiomático, es sustraer todas las operaciones a las condiciones de la intuición para convertirlas en verdaderos conceptos intrínsecos o “categorías”. Por eso en esta ciencia la desterritorialización implica una reterritorialización en el aparato conceptual. Sin ese aparato categórico, apodíctico, las operaciones diferenciales se verían obligadas a seguir la evolución de un fenómeno; es más, al realizarse las experimentaciones al aire libre, las construcciones sobre el suelo, nunca se dispondría de coordenadas capaces de convertirlas en modelos estables. Algunas de estas exigencias se traducen en términos de “seguridad”: las dos catedrales de Orleáns y de Beauvais se derrumban a finales del siglo XIX, los cálculos de control son difíciles de realizar en las construcciones de la ciencia ambulante. Ahora bien, aunque la seguridad forme parte fundamental tanto de las normas teóricas de Estado como del ideal político, también se trata de otra cosa. En virtud de todas sus actitudes, las ciencias ambulantes superan rápidamente las posibilidades del cálculo: se instalan en ese “algo más” que desborda el espacio de reproducción, chocan rápidamente con dificultades insuperables desde ese punto de vista, que eventualmente resuelven gracias a una operación sobre la marcha. Las soluciones deben venir de un conjunto de actividades que las constituyen como no autónomas. Nadie mejor que la ciencia real, por el contrario, para disponer de una potencia métrica que define el aparato conceptual o la autonomía de la ciencia (incluso de la ciencia experimental). De ahí la necesidad de asociar los espacios ambulantes a un espacio de homogeneidad, sin el cual las leyes de la física dependerían de puntos particulares del espacio. Pero no se trata tanto de una traducción como de una constitución: constitución que las ciencias ambulantes no se proponían, ni tienen los medios para proponérsela. En el campo de interacción de las dos ciencias, las ciencias ambulantes se contentan con *inventar problemas,* cuya solución remitiría a todo un conjunto de actividades colectivas y no científicas, pero cuya *solución científica* depende, por el contrario, de la ciencia real y de la manera en que esta ciencia en principio ha transformado el problema incluyéndolo en su aparato teoremático y su organización del trabajo. Algo parecido a lo que ocurre con la intuición y la inteligencia según Bergson, para el que únicamente la inteligencia dispone de los medios científicos para resolver formalmente los problemas que la intuición plantea, mientras que ésta se contentaría con confiar en las actividades cualitativas de una humanidad que *seguiría* la materia...[131].

131 Según Bergson, las relaciones intuición-inteligencia son muy complejas, están en constante interacción. Véase igualmente el tema de Boulignad: los dos elementos matemáticos “problema” y “síntesis global” sólo desarrollan su dualidad al entrar también

Problema II: ¿Existe un medio de sustraer el pensamiento al modelo de Estado? *Proposición IV:* La exterioridad de la máquina de guerra es confirmada finalmente por la noología.

A veces se critican algunos contenidos del pensamiento por juzgarlos demasiado conformistas. Pero el problema fundamental es el de la forma. El pensamiento ya se ajustaría de por sí a un modelo que toma prestado del aparato de Estado, y que le marcaría fines y caminos, conductos, canales, órganos, todo un *organon*. Existiría, pues, una imagen del pensamiento que recubriría todo el pensamiento, que sería el objeto especial de una "noología", y que sería algo así como la forma-Estado desarrollada en el pensamiento. Esta imagen posee dos cabezas que remiten a los dos polos de la soberanía: un *imperium* del pensar verdadero, que opera por captura mágica, confirmación o lazo, que constituye la eficacia de una fundación *(muthos);* una república de los espíritus libres, que procede por pacto o contrato, que constituye una organización legislativa y jurídica, que aporta la sanción de un fundamento *(logos).* Esas dos cabezas interfieren constantemente en la imagen clásica del pensamiento: una "república de los espíritus en la que el príncipe sería la idea de un Ser supremo". Y si las dos cabezas interfieren, no sólo es porque hay muchos intermediarios o transiciones entre las dos, y porque una prepara la otra y ésta se vale de la primera y la conserva, sino también porque, antitéticas y complementarias, se necesitan la una a la otra. No obstante, no hay que excluir que, para pasar de la una a la otra, se necesite un acontecimiento de otra naturaleza, "entre" las dos, y que se oculta fuera de la imagen, que se produce fuera de ella[132]. Pero, si nos atenemos a la imagen, vemos que cada vez que se nos habla de un *imperium* de lo verdadero y de una república de los espíritus, no es una simple metáfora. Es la condición de constitución del pensamiento como principio o forma de interioridad, como estrato.

Vemos perfectamente lo que el pensamiento gana con ello: una gravedad que nunca tendría de por sí, un centro que hace que todas las cosas, incluido el Estado, den la impresión de existir gracias a su propia eficacia o a su propia sanción. Pero el Estado gana otro tanto. En efecto, la forma-Estado gana algo esencial al desarrollarse así en el pensamiento: todo un consenso. Sólo el pensamiento puede inventar la ficción de un Estado universal por derecho, elevar el Estado a lo universal de derecho. Es como si el soberano deviniese único en el mundo, abarcase todo el *oikumene* y ya sólo tuviera que ver con sujetos, actuales o potenciales. Las potentes organizaciones

en un campo de interacción, en el que la síntesis global fija en cada ocasión las "categorías" sin las cuales el problema no tendría solución general. Cf. Le déclin des absolus mathématicologiques, op. cit.

132 Marcel Detienne, Les maîtres de vérité dans la Grèce archaique, Maspero (trad. cast. en Ed. Taurus), ha puesto claramente de manifiesto esos dos polos del pensamientos que corresponden a los aspectos de la soberanía según Dumèzil: la palabra mágico-religiosa del déspota o del "viejo del mar", la palabra-diálogo de la ciudad. No sólo los personajes principales del pensamiento griego (el poeta, el sabio, el físico, el filósofo, el sofista)... se sitúan con relación a esos polos; Detienne también hace intervenir entre los dos el grupo específico de los guerreros, que asegura el paso o la evolución.

extrínsecas, las bandas extrañas, han dejado de existir: el Estado deviene el único principio que establece la distinción entre sujetos rebeldes, que se remiten al estado natural, y sujetos dóciles, que de por sí remiten a su forma. Si para el pensamiento es interesante apoyarse en el Estado, no menos interesante es para el Estado desplegarse en el pensamiento, y recibir de él la sanción de forma única, universal. La particularidad de los Estados sólo es un hecho, e igual ocurre con su eventual perversidad o su imperfección. Pues, por derecho, el Estado moderno va a definirse como "la organización racional y razonable de una comunidad": la única particularidad de la comunidad es interna o moral *(espíritu de un pueblo),* al mismo tiempo que su organización hace que contribuya a la armonía de un universal *(espíritu absoluto).* El Estado proporciona al pensamiento una forma de interioridad, pero el pensamiento proporciona a esta interioridad una forma de universalidad: "La finalidad de la organización mundial es la satisfacción de los individuos razonables dentro de los Estados particulares libres". Entre el Estado y la razón se produce un curioso intercambio, que también es una proposición analítica, pues la razón realizada se confunde con el Estado de derecho, al igual que el Estado de hecho es el devenir de la razón[133]. En la filosofía llamada moderna y en el Estado moderno o racional, todo gira alrededor del legislador y del sujeto. Es necesario que el Estado realice la distinción entre el legislador y el sujeto en tales condiciones formales que el pensamiento, por su parte, pueda pensar su identidad. Obedeced siempre, pues, cuanto más obedezcáis más dueños seréis, puesto que sólo obedeceréis a la razón pura, es decir, a vosotros mismos... Desde que la filosofía se ha atribuido el papel de fundamento, no ha cesado de bendecir los poderes establecidos y de calcar su doctrina de las facultades de los órganos de poder de Estado. El sentido común, la unidad de todas las facultades como centro del *cogito*, es el consenso de Estado llevado al absoluto. Ésa fue particularmente la gran operación de la "critica" kantiana, asumida y desarrollada por el hegelianismo. Kant no ha cesado de criticar los malos usos para mejor bendecir la función. No debe, pues, extrañarnos que el filósofo haya devenido profesor público o funcionario de Estado. Todo está regulado a partir del momento en que la forma-Estado inspira una imagen del pensamiento. Y a la inversa. Evidentemente, según las variaciones de esta forma, la imagen presenta perfiles diferentes: ni siempre ha representado o designado al filósofo, ni lo representará siempre. Se puede ir de una función mágica a una función racional. Con relación al Estado imperial arcaico el poeta ha podido desempeñar el papel de creador de

133 Hay un hegelianismo de derechas que continúa vivo en la filosofía política oficial y que une el destino del pensamiento y del Estado. Kojève (Tyrannie et sagesse, Gallimard) y Eric Weil (Hegel et l'État Philosophie politique, Vrin) son sus representantes más recientes. De Hegel a Max Weber se ha desarrollado toda una reflexión sobre las relaciones del Estado moderno con la Razón, a la vez como racional-técnico y como razonable-humano. Si se objeta que esta racionalidad, ya presente en el Estado imperial arcaico, es el optimum de los propios gobernantes, los hegelianos responden que lo racional-razonable no puede existir sin un mínimo de participación de todos. Pero el problema más bien es saber si la propia forma de lo racional razonable no es extraída del Estado, a fin de darle necesariamente "razón".

imagen[134]. En los Estados modernos el sociólogo ha podido sustituir al filósofo (por ejemplo cuando Durkheim y sus discípulos han querido dar a la república un modelo laico del pensamiento). En la actualidad, el psicoanálisis, en un retorno a la magia, aspira al papel de *Cogitatio universalis* como pensamiento de la Ley. Existen otros rivales y pretendientes. La noología, que no se confunde con la ideología, es precisamente el estudio de las imágenes del pensamiento y de su historicidad. En cierto sentido, diríase que eso apenas tiene importancia, que la gravedad del pensamiento sólo era una broma. Pero el pensamiento sólo pide eso: que no se lo tome en serio, puesto que de esa manera puede pensar mejor por nosotros, y engendrar siempre sus nuevos funcionarios; cuanto menos en serio tomen las personas al pensamiento, más piensan conforme a lo que quiere el Estado. En efecto, ¿qué hombre de Estado no ha soñado con esa pequeña cosa imposible, ser un pensador?

Pues bien, la noología choca con contra-pensamientos cuyos actos son violentos, las apariciones discontinuas, la existencia móvil a lo largo de la historia. Son los actos de un "pensador privado", por oposición al profesor público: Kierkegaard, Nietzsche o incluso Chestov... Donde quiera que habiten, aparece la estepa o el desierto. Destruyen las imágenes. Quizás el *Schopenhauer educador* de Nietzsche sea la mayor crítica que se haya hecho a la imagen del pensamiento y su relación con el Estado. No obstante, "pensador privado" no es una expresión satisfactoria, puesto que carga las tintas sobre una interioridad, cuando se trata de un *pensamiento del afuera*[135]. Poner el pensamiento en relación inmediata con el afuera, con las fuerzas del afuera, en resumen, convertir el pensamiento en una máquina de guerra, es una empresa extraña cuyos procedimientos precisos se pueden estudiar en Nietzsche (el aforismo, por ejemplo, es muy diferente de la máxima, pues una máxima, en la república de las letras, es como un acto orgánico de Estado o un juicio soberano, mientras que un aforismo siempre espera su sentido de una nueva fuerza exterior, de una última fuerza que debe conquistarlo o someterlo, utilizarlo). Pero también hay otra razón por la que "pensador privado" no es una buena expresión: pues si bien es cierto que este contra-pensamiento habla de una soledad absoluta, es una soledad extraordinariamente poblada, como el propio desierto, una soledad que ya enlaza con un pueblo futuro, que invoca y espera a ese pueblo, que sólo existe gracias a él, incluso si todavía no existe. "...Carecemos de esta última fuerza, a falta de un pueblo que nos empuje. Buscamos ese apoyo popular..." Todo pensamiento ya es una tribu, lo contrario de un Estado. Y esa forma de exterioridad para el pensamiento no es en absoluto simétrica de la forma de interioridad. Para ser más exactos, la simetría sólo podría existir entre polos o núcleos diferentes de interioridad. Pero la forma de exterioridad del pensamiento –la fuerza siempre exterior a sí misma o la última fuerza, la *n*ª

134 Sobre el papel del poeta antiguo como "funcionario de la soberanía" cf. Dumèzil, Servius et la Fortune, pág. 64 y s., y Detienne, pág. 17 y s.

135 Cf. el análisis de Foucault sobre Maurice Blanchot y una forma de exterioridad del pensamiento: "La pensée du dehors", en Critique, junio 1966 (trad. cast. en Ed. Pre-Textos).

potencia– no es en modo alguno *otra imagen* que se opondría a la imagen que se inspira en el aparato de Estado. Al contrario, es la fuerza que destruye la imagen y sus copias, el modelo y sus reproducciones, toda posibilidad de subordinar el pensamiento a un modelo de lo Verdadero, de lo Justo o del Derecho (lo verdadero cartesiano, lo justo kantiano, el derecho hegeliano, etc.). Un "método" es el espacio estriado de la *cogitatio universalis y* traza un camino que debe seguirse de un punto a otro. Pero la forma de exterioridad sitúa al pensamiento en un espacio liso que debe ocupar sin poder medirlo y para el que no hay método posible, ni reproducción concebible, sino únicamente etapas, *intermezzi,* reactivaciones. El pensamiento es como el Vampiro, no tiene imagen, ni para crear modelo, ni para hacer copia. En el espacio liso del Zen, la flecha ya no va de un punto a otro, sino que será recogida en un punto cualquiera, para ser reenviada a otro punto cualquiera, y tiende a permutar con el tirador y el blanco. El problema de la máquina de guerra es el del relevo, incluso con pobres medios, y no el problema arquitectónico del modelo o del monumento. Un pueblo ambulante de relevadores, en lugar de una ciudad modelo. "La naturaleza envía al filósofo a la humanidad como una flecha; no apunta, pero confía en que la flecha quedará clavada en algún sitio. Actuando de esa manera, se equivoca infinidad de veces y siente amargura por ello. (...) Los artistas y los filósofos son un argumento contra la finalidad de la naturaleza en sus medios, aunque constituyen una excelente prueba para la sabiduría de sus fines. Nunca afectan más que a un pequeño número, cuando deberían afectar a todo el mundo, y la forma en la que el pequeño número es afectado no responde a la fuerza que ponen los filósofos y los artistas en lanzar su artillería..."[136].

Nosotros pensamos sobre todo en dos textos patéticos, en el sentido de que en ellos el pensamiento es verdaderamente un *pathos* (un *antilogos* y un *antimuthos).* El texto de Artaud, en sus cartas a Jacques Riviere, explicando que el pensamiento se ejerce a partir de un *desmoronamiento central*, que sólo puede vivir de su propia imposibilidad para crear forma, poniendo de relieve únicamente rasgos de expresión en un material, desarrollándose periféricamente, en un puro medio de exterioridad, en función de singularidades no universalizables, de circunstancias no interiorizables. Y también el texto de Kleist, "A propósito de la elaboración progresiva de pensamientos al hablar": Kleist denuncia en él la interioridad central del concepto como medio de control, control de la palabra, de la lengua, pero también control de los afectos, de las circunstancias e incluso del azar. A él opone un pensamiento como proceso y desarrollo, un curioso diálogo antiplatónico, un antidiálogo entre el hermano y la hermana, en el que el uno habla antes de saber y el otro ya ha tomado el relevo antes de haber entendido: es el pensamiento del *Gemut,* dice Kleist, que procede como debería hacerlo un general en una máquina de guerra, o como un cuerpo que se carga de electricidad, de intensidad pura. "Mezclo sonidos inarticulados, prolongo los términos de transición, utilizo igualmente las oposiciones justo donde no serían necesarias." Ganar tiempo, y quizá después renunciar, o

136 Nietzsche, Schopenhauer éducateur, 7.

esperar. Necesidad de no tener el control de la lengua, de ser un extranjero en su propia lengua, para que la palabra venga hacia uno y "crear algo incomprensible". ¿Sería ésa la forma de exterioridad, la relación entre el hermano y la hermana, el devenir- mujer del pensador, el devenir-pensamiento de la mujer: el *Gemut*, que ya no se deja controlar, que forma una máquina de guerra? Un pensamiento que se enfrenta a fuerzas exteriores en lugar de recogerse en una forma interior, que actúa por etapas en lugar de formar una imagen, un pensamiento-acontecimiento, en lugar de un pensamiento-sujeto, un pensamiento-problema en lugar de un pensamiento esencia o teorema, un pensamiento que recurre a un pueblo en lugar de tomarse por un ministerio. ¿Acaso es un azar si cada vez que un "pensador" lanza así una flecha, siempre hay un hombre de Estado, una sombra o una imagen de hombre de Estado que le aconseja y amonesta y quiere fijar una "meta"? Jacques Riviere no duda en responder a Artaud: trabaje, trabaje, todo se arreglará, llegará a encontrar un método y a expresar adecuadamente lo que con todo derecho piensa *(cogitatio universalis).* Riviere no es un jefe de Estado, pero no es el último en la *Noveau Revue Française* que se ha tomado por el príncipe secreto en una república de las letras o por la eminencia gris en un Estado de derecho. Lenz y Kleist se enfrentaban a Goethe, genio grandioso, verdadero hombre de Estado entre todos los hombres de letras. Pero lo peor no es eso: lo peor es cómo los propios textos de Kleist, de Artaud, acaban convirtiéndose en un monumento e inspiran un modelo a imitar mucho más insidioso que el otro, para todos los tartamudos artificiales y los innumerables calcos que pretenden equipararse a ellos. (...)

PROPOSICIÓN XIV: AXIOMÁTICA Y SITUACIÓN ACTUAL

3. Modelos, isomorfía. En principio, todos los Estados son isomorfos, es decir, son dominios de realización del capital en función de un solo y mismo mercado mundial exterior. Ahora bien, un primer problema sería saber si la isomorfía implica una homogeneidad o incluso una homogeneización de los Estados. Así ocurre, como se ve en la Europa actual, en lo relativo a la justicia y a la policía, al código de circulación, a la circulación de mercancías, a los costes de producción, etc. Pero sólo es cierto en la medida en que se tiende hacia un mercado interior único integrado. De lo contrario, el isomorfismo no implica en modo alguno homogeneidad: hay isomorfía, pero heterogeneidad, entre Estados totalitarios y socialdemócratas, siempre que el modo de producción es el mismo. Las reglas generales a este respecto son las siguientes: la consistencia, *el conjunto o la unidad de la axiomática* son definidos por el capital como "derecho" o relación de producción (para el mercado); *la independencia respectiva de los axiomas* no contradice en modo alguno este conjunto, sino que procede de las divisiones y sectores del modo de producción capitalista; *la isomorfía de los modelos*, con los dos polos de adjunción y de sustracción, equivale a la distribución en cada caso del mercado interior y del mercado exterior.

Ahora bien, ésta sólo es una primera bipolaridad que es válida para los Estados del centro y bajo el modo de producción capitalista. Pero el centro ha visto cómo se le imponía una segunda bipolaridad Oeste-Este, entre los

Estados capitalistas y los Estados socialistas burocráticos. Pues bien, aunque esta nueva distinción pueda repetir ciertos rasgos de la precedente (al ser asimilados los Estados llamados socialistas a Estados totalitarios), el problema se plantea de otro modo. Las numerosas teorías de "convergencia", que intentan demostrar una cierta homogeneización de los Estados del Este y del Oeste, son poco convincentes. Ni siquiera el isomorfismo conviene: hay heteromorfía real, no sólo porque el modo de producción no es capitalista, sino porque la relación de producción no es el Capital (sería más bien el Plan). No obstante, si los Estados socialistas siguen siendo modelos de realización de la axiomática capitalista es en función de la existencia de un solo y único mercado mundial exterior que sigue siendo aquí el factor decisivo, por encima incluso de las relaciones de producción de las que deriva. Incluso puede suceder que *el plan burocrático socialista* tenga como una función parasitaria con relación *al plan del capital*, que pone de manifiesto una creatividad mayor, del tipo "virus".

Por último, la tercera bipolaridad fundamental es la del centro y de la periferia (Norte-Sur). En virtud de la independencia respectiva de los axiomas, se puede decir con Samir Amin que los axiomas de la periferia no son los mismos que los del centro. Y, una vez más, la diferencia y la independencia de los axiomas no comprometen en modo alguno la consistencia de la axiomática de conjunto. Al contrario, el capitalismo central tiene necesidad de esta periferia constituida por el Tercer Mundo, en la que instala una gran parte de su industria más moderna, donde no se contenta con invertir capitales, sino que le proporciona capital. Por supuesto, el problema de la dependencia de los Estados del Tercer Mundo es evidente, pero no es el más importante (es una herencia del antiguo colonialismo). Es evidente que incluso la independencia de los axiomas nunca ha garantizado la independencia de los Estados, sino que más bien asegura una división internacional del trabajo. Una vez más, el problema fundamental es el de la isomorfía en relación con la axiomática mundial. Pues bien, en gran medida, hay isomorfía entre los Estados Unidos y las tiranías más sanguinarias de América del Sur (o bien entre Francia, Inglaterra, la República Federal de Alemania y ciertos Estados africanos). Sin embargo, por más que la bipolaridad centro-periferia, Estados del centro y del Tercer Mundo, repita a su vez rasgos distintivos de las dos bipolaridades precedentes, también escapa a ellas y plantea otros problemas. Pues en una gran parte del Tercer Mundo, la relación de producción general puede ser el capital, e incluso en todo el Tercer Mundo, en el sentido de que el sector socializado puede utilizar esa relación y en ese caso continuarla por su cuenta. Pero el modo de producción no es necesariamente capitalista, no sólo en las llamadas formas arcaicas o de transición, sino en los sectores más productivos y de alta industrialización. Se trata, pues, de un tercer caso, incluido en la axiomática mundial: cuando el capital actúa como relación de producción, pero en modos de producción no capitalistas. Se hablará entonces de una polimorfía de los Estados del Tercer Mundo con relación a los Estados del centro. Y es una dimensión de la axiomática tan necesaria como las otras: incluso mucho más necesaria, puesto que la heteromorfía de los llamados Estados socialistas le ha sido impuesta al capitalismo que la digiere a duras penas,

mientras que la polimorfía de los Estados del Tercer Mundo es parcialmente organizada por el centro, como axioma de sustitución de la colonización.

Siempre encontramos el problema literal de los modelos de realización de una axiomática mundial: *la isomorfía* de los modelos, en principio en los Estados del centro; *la heteromorfía* impuesta por el Estado socialista burocrático; la *polimorfía* organizada de los Estados del Tercer Mundo. Una vez más, sería absurdo creer que la inserción de los movimientos populares en todo ese campo de inmanencia está condenada de antemano, y suponer, o bien que hay "buenos" Estados que serían democráticos, socialdemócratas, o en el otro extremo socialistas, o bien, por el contrario, que todos los Estados son equivalentes y homogéneos.

GLOSARIO

Agenciamiento: Concepto más amplio que el de estructura, sistema, formación, etc. Un agenciamiento reúne componentes heterogéneos, tanto de orden biológico como social, maquínico, gnoseológico, imaginario. En la teoría esquizoanalítica del inconsciente, el agenciamiento es concebido como sustituto del "complejo" freudiano.

Código/sobrecodifcación: La noción de código se utiliza aquí en un sentido amplio: se refiere tanto a los sistemas semióticos como a los flujos sociales y a los materiales. El término "sobrecodificación" corresponde a una codificación en segundo grado.

Devenir: Término relativo a la economía del deseo. Los flujos del deseo proceden por efectos y devenires, independientemente del hecho de que puedan o no atravesar personas, imágenes, identificaciones. De esta manera, un individuo etiquetado antropológicamente como masculino puede ser atravesado por devenires múltiples y, aparentemente, contradictorios: devenir mujer que coexiste con un devenir niño, un devenir animal, etcétera.

Flujo: Los flujos materiales y semióticos "preceden" a los sujetos y a los objetos. El deseo, por lo tanto, no es, inicialmente, ni subjetivo ni representacional: él es una economía de flujos.

Territorialidad/desterritorialización/reterritorialización: Se comprende el concepto de territorio en un sentido amplio, que sobrepasa el uso que suelen hacer la etnología y la etología. Los seres existentes se organizan según territorios que los delimitan y los articulan a los demás y a los flujos. El territorio puede ser referido tanto a un espacio habitado como a un sistema perceptivo/percibido, en el cual un sujeto se siente "en casa". El territorio es sinónimo de apropiación, de subjetivación realizada sobre sí mismo. El territorio puede ser desterritorializado, esto es, abrirse, en líneas de fuga y salir de su curso. La reterritorialización consiste en una tentativa de recomposición de un territorio desgajado en un proceso desterritorializante. El capitalismo es un buen ejemplo de sistema permanente de reterritorialización: las clases dominantes están constantemente intentando "recapturar" los procesos de desterritorialización en el orden de la producción y de las relaciones sociales.

Traducción: José Vázquez Pérez

ECOLOGÍA DE LA LIBERTAD

MURRAY BOOKCHIN*

Este libro fue escrito para satisfacer la necesidad de una ecología social consistentemente radical: una ecología de la libertad. Ha estado madurando en mi mente desde 1952, cuando por primera vez me di cuenta seriamente de la creciente crisis del medio ambiente que habría de asumir proporciones gigantescas una generación más tarde. En aquel año publiqué un artículo del tamaño de un libro: "Los problemas de las sustancias químicas en el alimento" (posteriormente reeditado en forma de libro en Alemania como *Lebensgefährliche Lebensmittel).* Debido a mi temprano adiestramiento marxista, el artículo no examinaba tan sólo la contaminación ambiental sino también sus orígenes profundamente sociales. Los temas del medio ambiente se habían transformado para mí en temas sociales, y los problemas de la ecología natural se habían vuelto problemas de "ecología social", una expresión casi no usada en el momento.

El asunto ya no habría de abandonarme. De hecho, sus dimensiones habrían de ensancharse y profundizarse enormemente. A principios de los sesenta, mis opiniones podían resumirse en una férrea formulación: la sola noción de la dominación de la naturaleza por el hombre proviene de la mismísima y verdadera dominación del hombre por el hombre. Para mí, ésta era una gigantesca alteración de conceptos. Los muchos artículos y libros que publiqué después de 1952, comenzando por *Nuestro medio ambiente sintético* (1963) y siguiendo con *Hacia una sociedad ecológica* (1980), fueron amplias indagaciones sobre este tema crucial. Como una premisa llevaba a la otra, de pronto se hizo claro que en mi obra se estaba formando un proyecto altamente coherente: la necesidad de explicar el surgimiento de la jerarquía social y la dominación, y de dilucidar los medios, el sentimiento y la práctica que podrían producir una sociedad ecológica verdaderamente armoniosa. Mi libro *Post-scarcity anarchism* (1971) promovió esta opinión. Compuesto de ensayos escritos desde 1964, se abocaba más a la jerarquía que a la clase, a la dominación antes que a la explotación, a instituciones liberadoras antes que a la mera abolición del Estado, a la libertad antes que a la justicia, y al placer antes que a la alegría. Para mí, estos cambiantes énfasis no consistían solamente en mera retórica contracultural; marcaban una definitiva ruptura con mi temprano compromiso para con las ortodoxias socialistas de cualquier tipo. Yo visualizaba ahora, en cambio, una nueva forma de ecología social libertaria, o lo que Victor Ferkiss, al discutir mis opiniones sociales, tan acertadamente llamó "ecoanarquismo".

Tan recientemente como en los sesenta, palabras tales como "jerarquía" y "dominación" eran usadas muy rara vez. Los radicales tradicionales, especialmente los marxistas, todavía discutían casi exclusivamente en términos de clases, análisis de clases y conciencia de clase; sus concepciones de la opresión estaban primordialmente confinadas a la explotación material, la pobreza abrumadora y el injusto abuso del trabajo.

* Introducción a Ecology of Freedom.

Asimismo, los anarquistas ortodoxos ponían el énfasis sobre el Estado como fuente ubicua de coerción social[137]. Así como la aparición de la propiedad privada se volvió el "pecado original" en la ortodoxia marxista, la aparición del Estado se volvió el "pecado original" de la sociedad en la ortodoxia anarquista. Incluso la precoz contracultura de los sesenta esquivaba el uso del término "jerarquía" y prefería "cuestionar la autoridad" sin averiguar la génesis de la autoridad, su relación con la naturaleza y su significado para la creación de una nueva sociedad.

Durante estos años reflexioné también sobre cómo una sociedad verdaderamente libre, basada en principios ecológicos, podría mediar en la relación humana con la naturaleza. En consecuencia, comencé a explorar el desarrollo de una nueva tecnología que estuviera en escala con dimensiones humanas razonables. Tal tecnología incluiría pequeñas instalaciones solares y eólicas, jardines orgánicos y el uso de "fuentes naturales" locales manipuladas por comunidades descentralizadas. Este criterio dio rápido lugar a otro: la necesidad de democracia directa, de descentralización urbana, de un alto grado de autosuficiencia, de autodominio basado en formas comunales de la vida social; en suma, la Comuna no-autoritaria compuesta de comunas.

Mientras iba publicando estas ideas al correr de los años, especialmente en la década que va de comienzos de los sesenta a comienzos de los setenta, empezó a preocuparme el grado en que la gente tendía a subvertir la unidad, la coherencia y el enfoque radical de aquéllas. Nociones tales como "descentralización" y "escala humana", verbigracia, fueron hábilmente adoptadas sin ninguna referencia a las técnicas solares y eólicas o las prácticas bioagriculturales que eran sus cimientos materiales. Cada fragmento se desbarrancó solitariamente, mientras la filosofía que los unificaba a todos ellos en un ente integrado se debilitó. La descentralización se introdujo en el planeamiento urbano como una mera estratagema para el diseño comunitario, en tanto que la tecnología alternativa se volvió una disciplina estrecha, cada vez más relegada a la academia y a una nueva camada de tecnócratas. A su turno, cada concepto fue separado del análisis crítico de la sociedad, de una teoría radical de la ecología social.

Se ha hecho manifiesto para mí que fue la *unidad* de mis opiniones –su totalidad ecológica, no meramente sus componentes individuales– lo que les proporcionó su vigor radical. Que una sociedad sea descentralizada, que use energía solar o eólica, que esté cultivada orgánicamente o que reduzca la contaminación: nada de esto puede ser por sí solo o incluso en una combinación limitada creador de una sociedad ecológica. Ni tampoco pueden pasos dados gradualmente, aunque sean bien intencionados, resolver

137 Uso la palabra "ortodoxo", aquí y en páginas subsecuentes, conscientemente. No aludo a los geniales teóricos radicales del siglo XIX –Proudhon, Kropotkin y Bakunin– sino a sus seguidores, que frecuentemente trastocaban las vitales ideas de aquéllos en doctrinas rígidas y sectarias. Como un joven anarquista canadiense, David Spanner, lo expresó en una conversación personal: "Si Bakunin y Kropotkin hubieran dedicado tanto tiempo a la interpretación de Proudhon como muchos de nuestros contemporáneos libertarios le dedican... dudo que el Dios y el Estado de Bakunin o la Ayuda mutua de Kropotkin hubieran sido escritos".

siquiera parcialmente problemas que ya han alcanzado un carácter universal, global y catastrófico. Las "soluciones" parciales sirven meramente como cosméticos que ocultan la profundamente arraigada naturaleza de la crisis, y quizá ni siquiera para eso. Distraen a la atención pública y al análisis teórico de una adecuada comprensión de la hondura y el alcance de los cambios necesarios.

Combinadas en un todo coherente y sostenidas por una práctica consistentemente radical, sin embargo, estas opiniones desafían el *statu quo* de una manera amplia: de la única manera compatible con la naturaleza de la crisis. Fue precisamente esta *síntesis* de ideas lo que traté de lograr en *Ecología de la libertad.* Y esta síntesis tenía que apoyarse en la historia, en el desarrollo de las relaciones sociales, instituciones sociales, tecnologías cambiantes y sentimientos en transformación, y estructuras políticas; sólo así podía yo esperar establecer una sensación de génesis, contraste y continuidad que le concedieran un significado verdadero a mis juicios. El pensamiento reconstructivo y utópico que siguió a mi síntesis podría entonces sustentarse en las realidades de la experiencia humana. Lo que *debería* ser podría convertirse en lo que *debe* ser, si la humanidad y la complejidad biológica en que ésta descansa hubieran de sobrevivir. El cambio y la reconstrucción podrían surgir de problemas existentes antes que de deseosos pensamientos y oscuros caprichos.

Mi uso de la palabra *jerarquía* en el subtítulo de este libro procura ser provocativo. Existe una fuerte necesidad teórica de contrastar "jerarquía" con el uso, más extendido, de las palabras "clase" y "Estado"; utilizaciones descuidadas de estos términos pueden producir una peligrosa simplificación de la realidad social. Usar las palabras "jerarquía", "clase" y "Estado" se refieren más indeterminadamente, como lo hacen muchos teóricos sociales, es insidioso y oscurantista. Esta práctica, en el nombre de una sociedad "desclasada" o "libertaria", podría fácilmente ocultar la existencia de relaciones jerárquicas y de un sentimiento jerárquico, los cuales –incluso en ausencia de explotación económica o coerción política– servirían para perpetuar el sometimiento.

Entiendo, por "jerarquía", los sistemas culturales, tradicionales y psicológicos de obediencia y mandato, no solamente los sistemas económicos y políticos a los cuales los términos "clase" y "Estado" se refieren más apropiadamente. De acuerdo con esta postura, la jerarquía y la dominación podrían persistir fácilmente en una sociedad "desclasada" o "desestatizada". Yo aludo a la dominación del joven por el viejo, de mujeres por hombres, de un grupo étnico por otro, de "masas" por burócratas que juran hablar en sus "más altos intereses sociales", del campo por la ciudad, y en un sentido psicológico más sutil, del cuerpo por la mente, del espíritu por una chata racionalidad instrumental y de la naturaleza por la sociedad y la tecnología. Por cierto, sociedades sin clases pero jerárquicas existen hoy (y han existido en el pasado); sin embargo, la gente que vive en ellas ni disfruta la libertad, ni posee control sobre su vida.

Marx, cuyas obras contribuyeron largamente a esta confusión conceptual, nos legó una definición de "clase" bastante explícita. Él contó con la ventaja de desarrollar su teoría de la sociedad clasista dentro de un marco

estrictamente económico. Su difundida aceptación puede reflejar muy bien hasta qué punto nuestra era concede la supremacía a lo económico sobre todos los demás aspectos de la vida social. Hay, de hecho, una cierta elegancia y grandeza en la noción de que "la historia de las sociedades ha sido siempre la historia de la lucha de clases". Expresada de modo sencillo, una clase dominante es un estrato social privilegiado que posee o controla los medios de producción y explota a una mayor cantidad de personas, la clase dominada, que opera estas fuerzas productivas. Las relaciones de clase son esencialmente relaciones de producción basadas en la propiedad de la tierra, de las herramientas, de las máquinas y del producto obtenido. "Explotación", por su parte, es el uso del trabajo de otros para satisfacer las propias necesidades materiales, para lujos y placeres y para la acumulación y la renovación productiva de tecnología. Tal podría indicarse como la base de la definición de "clase", y con ella el famoso método de "análisis de clases" de Marx, como auténtico esclarecimiento de las bases materiales de los intereses económicos, de las ideologías y de la cultura.

"Jerarquía", si bien incluye la definición de clase de Marx y hasta da lugar históricamente a la sociedad clasista, va más allá del limitado significado atribuido a una vasta forma de estratificación económica. Con esto, no obstante, no queda definido el término "jerarquía", y dudo de que la palabra pueda ser contenida en una definición formal. Yo la veo, histórica y existencialmente, como un complejo sistema de mandato y obediencia en el cual las *elites* gozan de variados grados de control sobre sus subordinados sin explotarlos necesariamente. Tales *elites* pueden ser completamente carentes de forma alguna de riqueza material; pueden ser incluso privadas de ella, tal como la *elite* "Guardiana" de Platón era socialmente poderosa pero materialmente pobre.

La jerarquía no es meramente una condición social; también es un estado de conciencia, una sensibilidad hacia los fenómenos en cualquier nivel de la experiencia personal y social. Las primeras sociedades sin alfabeto ("orgánicas", como las llamo) convivían de un modo bastante integrado y unificado, basado en lazos familiares, edades y una división sexual del trabajo[138]. Su alto sentido de la unidad interna y su perspectiva igualitaria no sólo involucraban a cada uno sino además a su relación con la naturaleza. La gente de las culturas prealfabeto no se veía a sí misma como los "amos de la creación" (para usar una frase de los cristianos milenarios) sino como parte del mundo natural. No estaban ni por encima ni por debajo de la naturaleza, sino *dentro* de ella.

138 Para que mi énfasis en la integración y la comunidad en las "sociedades orgánicas" no sea malinterpretado, quiero hacer aquí una advertencia aclaratoria. Por "sociedad orgánica" no entiendo una sociedad concebida como un organismo, lo cual me huele a nociones corporativistas o totalitarias de la vida social. En general, uso el término para denotar una sociedad "natural", en tanto emerge de innatas necesidades humanas de asociación, interdependencia y protección. Además, ocasionalmente uso el término en un sentido más vago para describir comunidades ricamente articuladas que fomentan la solidaridad, la libre expresión y el control popular. Para evitar malentendidos, he reservado el término "sociedad ecológica" para caracterizar la fantasía utópica proyectada en las partes finales del libro.

En las sociedades orgánicas, las diferencias entre individuos, edades, sexos –y entre la humanidad y la natural variedad de fenómenos animados e inanimados– eran vistas (usando la soberbia frase de Hegel) como una "unidad de diferencias" o "unidad de diversidad", no como jerarquías. Su perspectiva era nítidamente ecológica, y de esta perspectiva esas sociedades derivaron casi inconscientemente un *corpus* de valores que influyó en su comportamiento para con los individuos en sus propias comunidades y con el mundo de la vida. Tal como lo afirmo en las páginas siguientes, la ecología no reconoce ningún "rey de las bestias" ni ninguna "criatura inferior" (tales conceptos provienen de nuestra propia mentalidad jerarquizante). En cambio, trata con ecosistemas en los cuales los seres vivos son interdependientes y juegan roles complementarios en el perpetuamiento de la estabilidad del orden natural.

Gradualmente las sociedades orgánicas comenzaron a desarrollar formas menos tradicionales de diferenciación y estratificación. Su unidad primigenia comenzó a agrietarse. La esfera "civil" o sociopolítica de la vida se expandió, proporcionándole creciente preponderancia a los mayores y machos de la comunidad, quienes ahora reclamaban esta esfera como parte de la división del trabajo tribal. La supremacía del macho por sobre las mujeres y los niños surgió primariamente como resultado de las funciones sociales del macho en la comunidad, funciones que de ningún modo eran exclusivamente económicas, tal como los teóricos marxistas nos habrían de hacer creer. La astucia del macho para manipular a las mujeres aparecería después.

Hasta esta fase de la historia, o de la prehistoria, los mayores y machos raramente desarrollaban roles socialmente dominantes porque su esfera civil sencillamente no era muy importante para la comunidad. En efecto, la esfera civil estaba marcadamente equilibrada con la enorme trascendencia de la esfera "doméstica" de la mujer. Las responsabilidades de la casa y los niños eran mucho más importantes en las tempranas sociedades orgánicas que los asuntos políticos y militares. La sociedad antigua era profundamente distinta a la contemporánea en su ordenamiento estructural y en los roles de los diferentes miembros de la comunidad.

Empero ni siquiera con la aparición de la jerarquía había clases económicas o estructuras estatales, ni tampoco gente materialmente explotada de un modo sistemático. Ciertos estratos, tales como los ancianos y shamanes y ulteriormente los machos en general, empezaron a reclamar privilegios, a menudo por cuestiones de prestigio basado en un reconocimiento social antes que por una ganancia material. La esencia de estos privilegios, si así se los puede llamar, requiere una discusión más moderna de lo que ha sido hasta ahora, y me he propuesto examinar esos privilegios con minucioso detalle. Sólo más tarde comenzaron las clases económicas y la explotación económica a aparecer, ocasionalmente para ser sucedidas por el Estado con su parafernalia vastamente burocrática y militar.

Pero la disolución de las sociedades orgánicas en sociedades jerárquicas, clasistas y políticas acaeció despareja y erráticamente, retrocediendo y avanzando en largos períodos. Esto puede ser observado más nítidamente en las relaciones entre hombres y mujeres, particularmente en términos de los

valores que se han asociado a los roles sociales cambiantes. Por ejemplo, aunque los antropólogos hace tiempo han asignado un excesivo grado de protagonismo social a los hombres en las culturas cazadoras altamente desarrolladas –un predominio que probablemente nunca poseyeron en las hordas forrajeras de sus antiguos ancestros–, el pasaje de la caza a la horticultura, donde el cultivo era realizado principalmente por mujeres, probablemente recompuso cualquier desequilibrio anterior que pudiera haber existido entre los sexos. El cazador macho "agresivo" y la hembra recolectora "pasiva" son las imágenes teatralmente exageradas que los antropólogos varones del pasado les impusieron a sus "salvajes" sujetos aborígenes, pero sin duda tensiones y vicisitudes en los *valores* (lejos de las relaciones sociales) deben de haber bullido en las comunidades cazadoras y recolectoras primordiales. Negar la existencia misma de las tensiones actitudinales latentes, que deben de haber existido entre el macho cazador, que tenía que matar para comer y luego guerrear contra sus compañeros, y la recolectora femenina, que forrajeaba para comer y luego cultivaba, haría difícil explicar por qué el patriarcado y su perspectiva cruelmente agresiva emergieron en la historia.

Aunque los cambios que he aducido fueron tecnológicos y parcialmente económicos –como los términos recolectores, cazadores y horticultores parecen implicar–, no deberíamos creer que estos cambios fueron directamente responsables de modificaciones en el *status* sexual. Dado el nivel de disparidad jerárquica que surgió en este temprano período de la vida social –incluso en una comunidad patricéntrica–, las mujeres no eran aún abyectos subordinados de los hombres, ni tampoco estaban los jóvenes espantosamente subyugados por los ancianos. En realidad, la aparición de un sistema clasificatorio que otorgaba privilegio a un estrato sobre el otro, especialmente los ancianos sobre los jóvenes, fue a su modo una forma de compensación que más frecuentemente reflejaba las características igualitarias de la sociedad orgánica antes que las características autoritarias de sociedades posteriores. Cuando el número de comunidades horticultoras empezó a multiplicarse tanto que la tierra cultivable se volvió relativamente escasa y la guerra algo progresivamente común, los guerreros más jóvenes comenzaron a gozar una preeminencia sociopolítica que hizo de ellos los "grandes" de la comunidad, compartiendo así el poder civil con los brujos y los ancianos. Mientras tanto, las costumbres, las religiones y los sentimientos matriarcales coexistían con los patriarcales, por lo que los más ásperos aspectos del patriarcado solían estar ausentes durante este período de transición. Ya fuera matricéntrico o patricéntrico, el antiguo igualitarismo de la sociedad orgánica penetraba la vida social, y se desvaneció muy lentamente, dejando numerosos vestigios mucho tiempo después incluso de que la sociedad de clases se había apoderado de los valores populares y los sentimientos.

El Estado, las clases económicas y la explotación sistemática de pueblos sometidos se derivó de un proceso más complejo y extenso que lo que los teóricos radicales creyeron en su tiempo. Sus visiones del origen de las clases las sociedades políticas eran más bien la *culminación* de un anterior y ricamente articulado desarrollo de la sociedad hacia formas jerárquicas. Las

divisiones en el seno de la sociedad orgánica propulsaron en forma creciente a los ancianos hacia la supremacía por sobre los jóvenes, a los hombres por sobre las mujeres, al brujo y más tarde a la institución sacerdotal por sobre la sociedad laica, a una clase por sobre otra, y a las conformaciones estatales por sobre la sociedad en general.

Para el lector imbuido del saber convencional de nuestra época, yo no puedo poner demasiado énfasis en que las sociedades en forma de bandas, familias, clanes, tribus, federaciones tribales, villas, y hasta municipalidades, anteceden por mucho al Estado. El Estado, con sus funcionarios especializados, sus burocracias y sus ejércitos, surge bastante más tarde en el desarrollo social humano, a menudo, inclusive, mucho más tarde. Y permaneció en agudo enfrentamiento con las estructuras sociales coexistentes tales como cofradías, vecindarios, sociedades populares, cooperativas, asociaciones urbanas y una vasta variedad de asambleas municipales.

Pero la organización jerárquica no culminó con la estructuración de la sociedad "civil" en un sistema institucionalizado de obediencia y mandato. A su tiempo, la jerarquía empezó a invadir áreas menos tangibles. A la actividad mental se le concedió supremacía sobre el trabajo físico; a la experiencia intelectual, sobre la sensualidad; al "principio de realidad" sobre el "principio de placer"; y, finalmente, la razón, la moralidad y el espíritu fueron penetrados por un inefable autoritarismo que habría de vengarse tomando el control del lenguaje y de las más rudimentarias formas de simbolización. La visión de la diversidad social y natural fue alterada: de un sentimiento orgánico que veía los diferentes fenómenos como una unidad dentro de la diversidad se pasó a una mentalidad jerárquica que clasificaba los más ínfimos fenómenos en pirámides mutuamente opuestas, construidas sobre los conceptos de "inferior" y "superior". Y lo que comenzó como un sentimiento se ha transformado en un hecho social concreto. De este modo, el intento de restaurar el principio ecológico de la unidad en la diversidad se ha vuelto un intento social por derecho propio: un revolucionario intento que debe reordenar el sentimiento para poder reordenar el mundo real.

Una mentalidad jerarquizante fomenta la renuncia a los placeres de la vida. Justifica el trabajo duro, el delito y el sacrificio de los "inferiores", y el placer y la satisfacción indulgente de virtualmente todo capricho de los "superiores". La historia objetiva de la estructura social se internaliza como una historia subjetiva de la estructura física. Execrable como pueda parecerle mi opinión a los modernos freudianos, no es la disciplina del trabajo sino la del *dominio* la que demanda la represión de la naturaleza interna. Esta represión se extiende luego hacia afuera, hasta la naturaleza externa, como un mero objeto de dominio y después de explotación. Esa mentalidad penetra nuestras psiquis individuales en forma acumulativa hasta el día de hoy, no sólo como capitalismo sino como la vasta historia de la sociedad jerárquica desde su principio. A menos que investiguemos esta historia, que habita activamente dentro de nosotros como las primeras fases de nuestras vidas individuales, nunca nos libraremos de ella. Podemos eliminar la injusticia social, pero no lograremos la libertad social. Podemos eliminar las clases y la explotación, pero no desmontaremos los obstáculos

de la jerarquía de la dominación. Podemos exorcizar el espíritu de la ganancia y la acumulación de nuestras psiquis, pero seguiremos abrumados por el tenaz sentimiento de culpa, la renuncia y una sutil creencia en los "vicios" de la sensualidad.

Otra serie de distinciones aparece en este libro: la distinción entre "moralidad" y "ética" y entre "justicia" y "libertad". "Moralidad"–según lo entiendo– denota patrones conscientes de conducta que aún no han sido sometidos a un riguroso análisis racional por parte de una comunidad. He evitado el uso de la palabra "costumbres" como sustituto de la palabra "moralidad" porque el criterio moral para juzgar la conducta comprende *alguna* clase de explicación y no puede ser reducido a los reflejos sociales condicionados que solemos llamar "costumbres". Los mandamientos de Moisés, como los de otras religiones, por ejemplo, se justificaban en fundamentos teológicos; eran las sacrosantas palabras de Jehová, a las que hoy podríamos desafiar con razón ya que no están basadas en la lógica. La "ética", por contraste, invita al análisis racional y, como el "imperativo moral" de Kant, debe estar justificada intelectualmente, no por mera fe. Por lo tanto, la moralidad reside en algún lugar intermedio entre la costumbre inconsciente y la ética racional de lo correcto y lo incorrecto. Sin hacer estas distinciones, sería difícil explicar la creciente demanda ética que el Estado ha hecho sobre los ciudadanos, particularmente para acabar con los códigos morales arcaicos que sustentaban el completo control del patriarca sobre la familia y con los impedimentos que esta autoridad ha puesto en el camino de sociedades políticamente más expansivas como la *polis* ateniense.

La distinción entre "justicia" y "libertad", entre igualdad formal e igualdad sustantiva, es aún más básica y continuamente emerge en el libro. Esta distinción ha sido escasamente investigada, incluso por los teóricos radicales, que a menudo repiten el histórico clamor de los oprimidos por "¡justicia!" antes que por "libertad". Pero aun ambos conceptos han sido usados como equivalentes (cuando decididamente no lo son). El joven Proudhon, y luego Marx, acertadamente percibieron que la verdadera libertad presupone una igualdad basada en el reconocimiento de una desigualdad: la desigualdad de capacidades y necesidades, de habilidades y responsabilidades. La igualdad sólo con tilde formal, que "justamente" recompensa a cada uno de acuerdo con su contribución a la sociedad y ve a cada uno como "igual a los ojos de la ley" e "igual en oportunidades", oscurece el hecho de que el joven y el viejo, el débil y enfermizo, el individuo con pocas responsabilidades y el que tiene muchas (para no hablar del rico y del pobre en la sociedad contemporánea) de ningún modo gozan de igualdad genuina en una sociedad guiada por la norma de la equivalencia. De hecho, conceptos tales como "recompensa", "necesidad", "oportunidad", o para el caso "propiedad" –no importa cuán comúnmente poseída o cuán colectivamente manejada–, requieren tanta investigación como la palabra "ley". Desafortunadamente la tradición revolucionaria no desarrolló íntegramente estos temas y su utilización en ciertos contextos. El socialismo, en la mayoría de sus variantes, gradualmente degeneró en una demanda de "justicia económica", reformulando por lo tanto la regla de la equivalencia como una enmienda económica a la regla jurídica y política de la

equivalencia establecida por la burguesía. Mi propósito es desenmarañar a fondo estas distinciones, para demostrar cómo es que la confusión se hizo presente primero que todo, y cómo esto puede ser esclarecido para que ya no moleste en el futuro.

Un tercer contraste que intento desarrollar en este libro es la distinción entre "felicidad" y "placer". La "felicidad", como está definida aquí, es la mera satisfacción de la necesidad, de nuestras necesidades vitales de alimento, abrigo, cobijo y seguridad material; dicho brevemente, nuestras necesidades como organismos animales. El "placer", por oposición, es la satisfacción de nuestros *deseos*, de nuestras "ilusiones" intelectuales, estéticas, sensuales y lúdicas. La búsqueda social de la felicidad, que a menudo parece ser liberadora, tiende a darse en formas que solapadamente disminuyen o reprimen la búsqueda del placer. Tenemos pruebas fehacientes de este desarrollo regresivo en muchas ideologías radicales que justifican el esfuerzo y la necesidad a costa del trabajo creativo y el goce sensual. El hecho de que estas ideologías denuncien la búsqueda de la satisfacción de lo sensual como "individualismo burgués" y "libertinaje" difícilmente requiere mención. Pero es precisamente en esta utópica búsqueda del placer, creo, que la humanidad comienza a ganar su más vívido atisbo de emancipación. Con esta búsqueda llevada a lo social, y no sólo confinada a un hedonismo privatizado, la humanidad comienza a trascender el ámbito de la justicia, incluso el de una sociedad sin clase, y penetra en el ámbito de la libertad, un ámbito concebido como la plena realización de las potencialidades humanas en su forma más creativa.

Si se me pidiera señalar el contraste básico del libro ése sería el aparente conflicto entre el "ámbito de la necesidad" y el "ámbito de la libertad". Conceptualmente este conflicto se remite a la *Política* de Aristóteles. Involucra al mundo "ciego" de la naturaleza externa o "natural" y al mundo racional de la naturaleza interna o "humana", que la sociedad debe dominar para crear las condiciones materiales de la libertad: el tiempo libre y el ocio que le permitan al hombre desarrollar sus potencialidades y poderes. Este drama se relaciona con el conflicto entre naturaleza y sociedad, mujer y hombre, y cuerpo y razón, que penetra las imágenes occidentales de "civilización". Sobre él se han basado casi todos los relatos de la historia; y se lo ha usado ideológicamente para justificar la dominación en prácticamente todos los aspectos de la vida. Su apoteosis, irónicamente, ha sido lograda en varios socialismos, especialmente los de Robert, Owen, Saint-Simon y, en su forma más sofisticada, Karl Marx. La imagen del "salvaje que lucha con la naturaleza" de Marx no es tanto una expresión de exageración iluminista como una de arrogancia victoriana. La mujer, tal como Theodor Adorno y Max Horkheimer han observado, no tiene parte en este conflicto. Éste se juega estrictamente entre el hombre y la naturaleza. Desde la época de Aristóteles hasta Marx, la separación se ha considerado inevitable: la brecha entre necesidad y libertad puede ser acortada por avances tecnológicos que le dan al hombre una creciente supremacía sobre la naturaleza, pero nunca podrá ser salvada. Lo que ha confundido a unos pocos marxistas sofisticados en los últimos años es cómo la represión y la disciplina de la naturaleza externa podría ser lograda sin reprimir ni

disciplinar la naturaleza interna; ¿cómo podría mantenerse la naturaleza "natural" sin subyugar a la naturaleza "humana"?

Mi intento de descifrar este enigma comprende un esfuerzo por tratar con el mítico "salvaje" victoriano, por investigar la naturaleza externa y sus relaciones con la naturaleza interna, por concederle un sentido al mundo de la necesidad (naturaleza) en términos de la habilidad del mundo de la libertad (sociedad) para colonizar y liberar a aquél. Mi estrategia es reexaminar la evolución y el significado de la tecnología a la luz de una nueva ecología. Intentaré indagar cómo es que el trabajo dejó de ser atractivo y divertido y se volvió una labor onerosa. De modo que estoy obligado a reconsiderar drásticamente la naturaleza y la estructura de la técnica del trabajo, y del metabolismo humano en relación con la naturaleza.

En este punto, me gustaría subrayar que mis opiniones sobre la naturaleza están unidas por una concepción bastante poco ortodoxa de la *razón*. Tal como Adorno y Horkheimer lo han destacado, la razón fue alguna vez percibida como una característica inmanente de la realidad; más aún, como el principio motor y organizador del mundo. Se la veía como una fuerza inherente –el *logos*– que otorgaba sentido y coherencia a la realidad en todos los niveles de la existencia. El mundo moderno ha abandonado este concepto y ha reducido la razón a la *racionalización*, o sea a una mera técnica para lograr una finalidad práctica. El *logos*, consecuentemente, se transformó sencillamente en lógica. Este libro trata de recuperar esa noción de una razón inmanente, aunque sin los adornos arcaicos y cuasiteológicos que han vuelto a esta noción incompatible con una sociedad más secular y conocedora. En mi opinión, la razón existe en la naturaleza como los atributos autoorganizados de la sustancia; es la subjetividad latente en los niveles orgánico e inorgánico de la realidad que revela un empeño inherente hacia la conciencia. En la humanidad esta subjetividad se revela a sí misma como conciencia de sí. No afirmo que mis tesis sean únicas; una literatura que sostiene la existencia de un *logos* aparentemente intrínseco en la naturaleza deriva principalmente de la propia comunidad científica. Lo que he intentado hacer aquí es formular mis especulaciones sobre la razón en términos históricos y ecológicos, libre de las tendencias místicas y teológicas que tan a menudo han obstruido las proposiciones de una filosofía de una naturaleza racional. En los capítulos terminales, intento indagar la relación entre la filosofía de la naturaleza y la teoría social libertaria.

Estoy, asimismo, obligado a recuperar la auténtica tradición utópica, particularmente la de Rabelais, Charles Fourier y William Morris, del medio de toda esa parva de futurismo que la encubre. El futurismo, como bien lo muestran las obras de Herman Kahn, meramente extrapola el presente espantoso en un futuro aún más espantoso, y borra así las dimensiones creativas e imaginativas del porvenir. Por oposición, la tradición utopista trata de infundir libertad en la necesidad, juego en el trabajo, incluso creatividad y festividad en la labor sacrificada. El contraste entre utopismo y futurismo forma la base de una reconstrucción creativa, liberatoria, de una sociedad ecológica que haga del hombre una naturaleza consciente de sí.

Este libro se abre con un mito escandinavo que relata cómo los dioses deben pagar por pretender la conquista de la naturaleza. Y culmina con un

proyecto social para acabar con ese precio a pagar, recordando que la palabra latina *poenalis* –penalidad, sanción– ha dado lugar a la palabra "pena". La humanidad habrá de aceptar las deidades que creó con su imaginación sólo que como deidades *dentro* de la naturaleza y no *por encima* de ella, como entes "sobrenaturales". El título de esta obra, *La ecología de la libertad,* procurará la *reconciliación* de la naturaleza y la sociedad humana en un nuevo sentimiento ecológico y una nueva sociedad ecológica: una rearmonización de la naturaleza y el hombre a partir de una rearmonización del hombre con el hombre.

Una tensión dialéctica recorre este libro. A lo largo de mi discusión suelo tratar con potencialidades que aún tienen que ser actualizadas históricamente. Necesidades discursivas a menudo me llevan a describir cierta condición social en estado embrional como si ésta ya hubiera alcanzado pleno desarrollo. Mi método está guiado por la necesidad de precisar correctamente cada concepto, de clarificar completamente su significado y sus inherencias.

En mis descripciones del rol histórico de los ancianos en la formación de la jerarquía, por ejemplo, algunos lectores podrían sospechar que creo que la jerarquía existía desde el mismo comienzo de la sociedad humana. El influyente rol que los ancianos habrían de jugar en la formación de jerarquías está entremezclado con su más modesto rol en períodos anteriores de desarrollo social, cuando ellos gozaban de una influencia social comparativamente pequeña. En esta situación me enfrento con la necesidad de poner en claro cómo es que los ancianos constituyeron las primeras "semillas" de las jerarquías. Una gerontocracia fue probablemente la primera forma de jerarquía que existió. Pero, debido a mi modo de presentación, ciertos lectores podrían deducir que el dominio de los ancianos sobre los jóvenes existió durante períodos de la sociedad humana en los que en realidad no existía tal dominio. Sin embargo, las inquietudes que llegan con la edad casi seguramente existieron entre los ancianos, y ellos eventualmente usaron todo medio a su alcance para prevalecer sobre los jóvenes y ganar su reverencia.

Idénticos problemas expositorios surgen cuando trato el rol del shamán en la evolución de las primeras sociedades, el rol del hombre en relación con la mujer, y demás. El lector debe tener presente que cualquier "suceso", firmemente referido y aparentemente completo, es en verdad el resultado de un complejo proceso, no algo dado que irrumpe de pronto en una comunidad o una sociedad. Gran parte de la tensión dialéctica que recorre este libro nace del hecho de que trato con *procesos*, no con proposiciones definitivas que cómodamente se suceden unas a otras, como categorías en un texto tradicional de lógica.

Elites potenciales, incipientemente jerárquicas, se desarrollan gradualmente, apagándose cada fase de su evolución en la siguiente, hasta que los primeros visos de verdadera jerarquía surgen y eventualmente maduran. Su crecimiento es irregular y discontinuo. Los ancianos y los hechiceros confían mutuamente y luego compiten entre sí por privilegios sociales, muchos de los cuales son intentos de lograr seguridad personal gracias a cierto grado de influencia. Ambos grupos entran en alianza con una

creciente casta de jóvenes guerreros, para formar finalmente los inicios de una comunidad cuasi-política y un Estado incipiente. Sólo entonces sus privilegios y poderes se generalizan en instituciones que intentan regir sobre la sociedad como un todo. En otras ocasiones, empero, el crecimiento jerárquico es detenido e inclusive "regresiona" a una mayor paridad entre los grupos. A menos que el poder se tocara desde fuera por conquistas, el surgimiento de la jerarquía no fue una revolución repentina en !os hechos humanos sino que, a menudo, fue un largo y complejo proceso.

Por último, me gustaría subrayar que este libro está estructurado sobre contrastes entre sociedades prealfabéticas, no jerárquicas –en sus perspectivas, técnicas y formas de pensar– y "civilizaciones" basadas en la jerarquía y la dominación. Cada uno de los temas abordados en el segundo capítulo es retomado en los capítulos siguientes e investigado en detalle para esclarecer los cambios radicales que la "civilización" introdujo en el acontecer humano. Lo que nos suele faltar en nuestra vida diaria y en nuestro sentimiento social es la conciencia de las fisuras y lentas gradaciones por las cuales nuestra sociedad se desarrolló en contraste –a menudo en brutal antagonismo–con las culturas preindustriales y prealfabéticas. Vivimos tan completamente inmersos en nuestro presente que éste absorbe todos nuestros criterios y por ende nuestra misma capacidad de imaginar formas sociales alternas. Por eso, continuamente vuelvo a los criterios prealfabéticos, meramente registrados en el capítulo II, para explorar sus contrastes con instituciones, técnicas y modos de pensar posteriores en sociedades jerárquicas.

Este libro no va al compás de categorías lógicas, con sus argumentos militarmente dispuestos en desfile a lo largo de eras históricas perfectamente delineadas. No he escrito una historia con sucesos que se siguen unos a otros de acuerdo con los dictados de una cronología preestablecida. Antropología, historia, ideología, incluso sistemas filosóficos, conforman este tomo; y con ellos digresiones y excursos con los que creo echar buena luz sobre el gran movimiento del desarrollo natural y humano. El lector más impaciente podrá desear saltear pasajes o páginas enteras que encuentre demasiado discursivas o digresivas. Pero este libro se centra en unas pocas ideas generales que se despliegan de acuerdo con la lógica errática y a veces caprichosa de lo orgánico, y no con la de lo analítico. Espero que el lector también quiera crecer con este libro, para sentirlo y comprenderlo; crítica y enojosamente, por cierto, pero con empatía y sensibilidad para con el vivo desarrollo de la libertad que éste describe y la dialéctica que éste explora en el conflicto entre la humanidad y la dominación.

Habiendo ofrecido mi *mea culpa* por ciertos problemas expositivos, me gustaría ahora aseverar enfáticamente mi convicción de que este abordaje dialéctico y orientado como un proceso se acerca más a la verdad sobre el desarrollo jerárquico que un abordaje analítico, presuntamente más claro, tan favorecido por los lógicos académicos. Mientras miramos hacia atrás unos cuantos milenios, nuestra reflexión y nuestro análisis sobre el pasado se nutren con un largo desarrollo histórico que la temprana humanidad obviamente no poseía. Tendemos a proyectar en el pasado un amplio número de relaciones sociales, instituciones políticas, conceptos

económicos, preceptos morales, y un tremendo *corpus* de ideas sociales y personales que la gente de miles de años atrás todavía estaba por crear y conceptualizar. Las que para nosotros son realidades plenamente maduras eran para ellos potencialidades aún sin forma. Ellos pensaban en términos básicamente distintos de los nuestros. Lo que nosotros ahora consideramos como parte de la "condición humana" era sencillamente inconcebible para ellos. Pero nosotros, por nuestra parte, somos virtualmente incapaces de manejarnos con una vasta cantidad de fenómenos naturales que eran parte integrante de la vida de ellos. La propia estructura de nuestro lenguaje conspira contra una cabal comprensión de su perspectiva.

Sin duda que muchas de las "verdades" que los pueblos prealfabéticos sostenían eran rotundamente falsas; esta afirmación suele hacerse a diario. Pero quiero destacar que su perspectiva, en especial cuando es aplicada a la relación de sus comunidades con el mundo natural, poseía una solidez básica, una solidez particularmente relevante para nuestra época. Al examinar su criterio ecológico, intento demostrar por qué y cómo es que éste se deterioró. Más aún, me propongo determinar qué es o qué puede ser recuperado de esa visión e integrado a la nuestra. La combinación de aquella perspectiva ecológica con la nuestra, analítica, no genera ninguna contradicción si tal combinación trasciende ambas perspectivas en una nueva manera de pensar y sentir. Nosotros no podemos retornar a su "primitivismo" conceptual, así como ellos no podrían haber aprehendido nuestra "sofisticación" analítica. Pero quizá *podamos* encontrar una manera de pensar y sentir que incluya una reespiritualización cuasi-animista de los fenómenos –tanto inanimados como animados– sin abandonar la agudeza provista por la ciencia y el razonamiento analítico.

La fusión de una perspectiva orgánica, orientada como proceso, con una analítica ha sido la meta tradicional de la filosofía occidental clásica desde los presocráticos hasta Hegel. Tal filosofía siempre ha sido más que una perspectiva o un mero método para abordar la realidad. También ha sido lo que los filósofos llaman una *ontología*: una descripción de la realidad concebida no como materia pura, sino como sustancia activa, autoorganizante, que se empeña por lograr la conciencia. La tradición ha hecho de esta perspectiva ontológica el marco en el cual pensamiento y materia, sujeto y objeto, mente y naturaleza, se reconcilian en un nuevo nivel espiritual. Asimismo, considero esta visión de los fenómenos, orientada como proceso, como algo intrínsecamente ecológico, y me sorprende el fracaso de tantos pensadores dialécticos que no supieron ver la notable compatibilidad existente entre una perspectiva dialéctica y una ecológica.

Mi visión de la realidad como un proceso puede asimismo parecerle defectuosa a aquellos lectores que niegan la existencia del significado y el valor de la humanidad en el desarrollo natural. El que yo vea el "progreso" en la evolución orgánica y social será sin duda tomado escépticamente por una generación que erróneamente identifica el "progreso" con el crecimiento material ilimitado. Por cierto, no adhiero a esta identificación. Acaso mi problema, si es que así puede llamárselo, sea generacional. Todavía tengo aprecio por un tiempo en el que se buscaba iluminar el curso de los hechos,

interpretarlos y darles un sentido. Mi palabra favorita es "coherencia"; definitivamente ella guía todo lo que digo o escribo. Además, este libro no irradia el pesimismo tan común en la literatura sobre el medio ambiente. Así como creo que el pasado tiene un sentido, también creo que el futuro puede tenerlo. Si bien no podemos estar seguros de que la condición humana habrá de mejorar, al menos tenemos la oportunidad de elegir entre una libertad utópica y una inmolación social. De esto proviene el desfachatado carácter mesiánico de este libro, carácter mesiánico, filosófico y ancestral. El "principio de la esperanza", como lo llamó Ernst Bloch, es parte de todo lo que yo valoro: de ahí que deteste un futurismo tan comprometido con el presente que anula lo futuro negando todo lo nuevo que no sea una extrapolación de la sociedad actual.

He intentado evitar el escribir un libro que mastique todo posible pensamiento relacionado con los temas tratados en las páginas siguientes. No me gustaría entregar estos pensamientos en forma de papilla predigerida a los lectores pasivos. La tensión dialéctica que más estimo es la que se da entre el lector de un libro y el escritor: las alusiones, las sugerencias, los pensamientos incompletos y los estímulos que alientan al lector a pensar por sí mismo. En una era que está en fusión, sería arrogante exponer análisis y recetas acabadas; antes bien, considero que la responsabilidad de un trabajo serio es estimular la reflexión dialéctica y la reflexión ecológica. En el caso de que busque un libro que sea tan "simple", tan "claro", tan unitario –en suma, tan elitista– que no requiera ni enmiendas ni modificaciones, el lector tendrá que buscar en otra parte. Este libro no es un programa ideológico; es un estímulo para el pensamiento, un conjunto coherente de conceptos que los lectores tendrán que completar en la privacidad de sus propias conciencias.

Traducción: Marcelo Gabriel Burello

¿QUÉ ES EL ESTADO?
AGUSTÍN GARCÍA CALVO

¿Cuáles son los rasgos o condiciones necesarias para que un Estado sea Estado?

Una son las fronteras, mera aparición geográfica de la necesidad de definición, que hemos puesto como propia de la esencia del Estado, fronteras, pues, que han de ser fronteras fijas y determinadas, también frente a los posibles restos de barbarie circundante, pero sobre todo como divisiones entre un Estado y otro, de modo que en cualquier caso se establezca un paso puntual y sin transiciones del *Sí* al *No,* de lo que es tal Estado o el Estado a lo que no lo es, sin consentir ningún espacio vago o tierra de nadie entre lo uno y lo otro, ningún lugar de "más o menos francés" (el hombre) o "más o menos francesa" (la tierra), exigencia que no nace evidentemente de ninguna otra ambición o necesidad práctica sino de la definición que, como saben los lógicos, al mismo tiempo que aspira a constar de una enumeración de notas ciertas, aspira a aplicarse con una extensión determinada y sin casos dudosos, de pertenecer o no pertenecer al concepto correspondiente.

Es ilustrativo comparar con otros tipo de Patria anteriores y más imperfectos que el del Estado, en los cuales la frontera podía ser un campo vago (y justamente el arrasar alrededor un vasto ámbito de tierra fue una técnica vieja y superada que Tácito ha conmemorado como propia de las naciones germánicas de sus tiempos) o podía ser también un embrollo y entrecruce de rayas linderas, en constante fluctuación por otra parte, tal como tenemos que figurárnoslas, por ejemplo, para los reinecillos de moros y cristianos a uno y otro lado de la línea divisoria en diversas fases de la Reconquista, por el lado de los moros en la fase de disolución de la unidad imperial islámica y de las unidades aproximadamente estatales de los emiratos, a que alude la historia como "reino de Taifas", y por el lado de los cristianos en la fase tan flojamente integradora de condes o régulos rivales, que precedió a las empresas unificadoras de Castilla y Aragón, que prepararon el advenimiento del Estado. Esa fibrilización, por así decir, de las rayas fronterizas, lo mismo que aquellos campos vagos circundantes, era justamente lo que el Estado propiamente dicho, como definidor, tenía que eliminar y reemplazar por la línea determinada y fija que asegurara la prisión conceptual y la prisión en general.

Lo que digo de la tierra puede decirse también de los hombres: condición es también del Estado propiamente tal que sus súbditos sean en número fijo y registrable, por ejemplo; en estadísticas o en padrones y aunque ya en el Imperio se manifestó ocasionalmente la necesidad de contar las cabezas de los sujetos (recuérdese el empadronamiento bajo Augusto que su coincidencia con la epifanía de Jesucristo ha hecho famoso), característica del Estado ha sido el rigor creciente con que su establecimiento ha exigido el establecimiento de listas de súbditos completas y precisas, de manera que también aquí se eviten zonas de indefinición, en que no se sepa si alguien que vive dentro de las fronteras es de verdad lo que tiene que ser o no, o si alguien que vive fuera está o no debidamente marcado como perteneciente a

la extensión del concepto de su Estado. Sobre cómo esta necesidad de número preciso de ("millones de") almas por parte del Estado, para poder constituir un *Conjunto o Todo,* se corresponde con una necesidad de cada una de esas almas de estar constituida como elemento del *Conjunto,* para así saber ella misma y que lo sepa todo el mundo qué es ella.

Con esta condición está muy ligada la de una unificación de la lengua y establecimiento de límites lingüísticos precisos. Pues se supone que en una situación anterior o extraña al Estado, en una situación más natural, por así decirlo, lo que pasa es que el viajero de pueblo en pueblo suele ir pasando de sitios en que se habla una lengua a sitios en que se habla otra que o bien no es la misma o bien es la misma, pero no tanto, con diferentes grados de mismidad según los casos; en cambio, una vez que se han constituido los Estados, el Estado no puede consentir semejante situación: por el contrario, habrá de tener entre sus primeras preocupaciones la de hacer que en todo el ámbito del Estado se hable una lengua que sea la misma decididamente, aunque para ello la lengua unificada y oficial tenga que ser simplificada y regulada "desde arriba" (lo cual quiere decir que habrá de ser en último término la realización hablada de una lengua escrita), y que, por otro lado, la división territorial entre dónde se deja de hablar en francés y se empieza a hablar en español sea absolutamente neta, como neta es igualmente la división ideal entre lo que es español y lo que es francés. Y es natural: ¿cómo no va a preocuparse el Estado de la definición de su lengua, cuando es la lengua el último recurso de definición de la unidad a la que el Estado ha de agarrarse, una vez que todos los otros se han revelado inseguros y caprichosos?; la lengua, en cambio, una vez que aun siendo oficial se ha impuesto como materna, ha de funcionar como un criterio automático de pertenencia al Estado correspondiente y una garantía de sus límites y de su constitución. Bien muestran sentirlo así las regiones aspirantes a ser nuevos Estados, que lo primero que hacen es convertir las variedades dialectales en una lengua única y oficial, a imitación de las de los Estados antes establecidos, y en defensa de la definición y la integridad de esa lengua derramarán su sangre los adictos al Estado con la misma fe con que la derraman por la definición de sus fronteras.

La condición del Estado que se presenta como complementaria de la de las fronteras definidas es la necesidad de Centro, y por tanto, una distribución radial de un modo u otro de las redes de transmisión de órdenes desde ese Centro, que es lo que asegura el mantenimiento del orden de la unidad estatal entera. Mirar un mapa de las vías de distribución, lo mismo comercial que administrativa, de cualquier Estado bien constituido es una ilustración suficiente sobre ese punto. Y nadie se engaña –espero– en cuanto a que todas las aparentes concesiones o la organización regional o local dentro de un Estado no pueden significar ninguna pérdida de esta condición de centralización, sino al contrario constituir una estructura central más sólida, como se ve ya por el hecho de que esas concesiones a la organización local o regional están también distribuidas desde el Centro y han de responder por tanto a un mismo patrón de concesión estatal en las diversas regiones o localidades. La necesidad de Centro para el Estado se comprende bien en cuanto se recuerda que la *Totalidad,* necesaria para el Estado, es lo

mismo que la *Unidad*, y que, aunque habría en principio maneras de unificar un ámbito sin tener que establecer un Centro, ello es que, de hecho, la unificación al modo del círculo y los polígonos regulares a partir del centro es la única organización que se demuestra eficaz en su aplicación a un espacio: pues si es verdad que un conjunto puede ser conjunto, bien cerrado y definido, sin tener nada que se parezca a un centro, ello es porque ahí se está tratando de un conjunto ya perfecto, con todos sus elementos ya entre sí perfectamente idénticos o intercambiables; pero el Estado no es más que un *ideal* que está intentando siempre llegar a ese límite de perfección sobre la tierra, y, en tanto que lo logra, la vigilancia y distribución de la *Unidad* a partir del Centro le resulta enteramente imprescindible.

Es ilustrativo, porque es en cierto modo caricaturesco, cómo la necesidad de unificación del centro se manifiesta a nivel de la unificación lingüística de la que antes hablábamos: pues aquí el Centro de distribución de la unidad es lo que se llaman las Academias Nacionales de la Lengua o algún título por el estilo, donde se trata de imponer como hablada por la gente una lengua escrita, de tal modo que esta lengua, oficial y única, sea el deber o norma de la lengua hablada, llevándose así al extremo la inversión de la verdad de las relaciones entre pueblo y lengua; que si antes del Estado era el pueblo desconocido el que mandaba en cierto modo en la lengua, sin darse cuenta de ello, bajo el Estado en cambio, y sobre todo con Academia Nacional, se le hace al pueblo “desde arriba”, esto es, desde el Centro, que sepa cómo se debe hablar, que es según la ley dictada por las autoridades de la lengua escrita. Ese pueblo que acata es ya, naturalmente, no pueblo sino número de (millones de) almas del Estado, y creo que no hace falta que explique más de qué modo esa extremosidad de la institución de la Academia de la Lengua revela mucho de aquella contradicción entre pueblo y gobierno mentirosamente superada en la idea del Estado.

Lo cual nos lleva a otra condición del Estado, que es la de la ley. Pues ley quiere decir, antes que nada, letra, o sea sumisión de la posible vida indefinida a una norma fija, intemporal, del mismo modo que letra es, como se sabe, también la historia, y con la puesta por escrito de la vida empieza la historia propiamente dicha; y el hecho de que en organizaciones de la vida anteriores al Estado hubiera leyes no escritas pero que se recitaban en fórmulas fijadas, inmutables, no prueba nada, sino al contrario, contra esa relación entre ley y letra: pues en esas formulaciones orales, pero formularias, lo mismo que en las recitaciones preliterarias de las hazañas, está ya prefigurada y preparada la ley propiamente escrita, lo mismo que en las recitaciones épicas lo está la historia. El caso es que, siendo esencial del Estado, como hemos visto, el dar muerte a la posible vida libre, alguna forma de ley ha de ser indispensable en un Estado. Pero, así como a la estructura del orden llamada Estado corresponde una forma determinada de *dinero* vivo, que es el *capital*, así le corresponde en el dominio de la ley una manera de ley también dinámica y progresiva que consiste en la proliferación, a velocidad progresivamente acelerada, de la letra ordenadora, esto es, en una multiplicación cada vez más detallada y casuística de las disposiciones reguladoras, que cada vez más de prisa, por otra parte, han de sucederse y sustituirse las unas a las otras: el desarrollo, en fin, de esa forma

de la Administración a la que vagamente suelen los rebeldes aludir con el término *burocracia*, mientras que con el otro de *tecnocracia* a lo que seguramente aluden también o imprecisamente es al desarrollo juntamente del papeleo administrativo y de la desenfrenada economía que en la perfección de su proyecto el *capital* requiere.

Lo que pasa, en efecto, es que a medida que la idea de Estado se cumple y establece, y realiza por tanto su ambición esencial de totalidad, en la misma medida se ve obligada a recurrir y contrachapear la muchedumbre, que amenaza con ser infinita, de manifestaciones de la vida humana en cualesquiera modalidades o niveles, a acudir a cada uno de los puntos y rincones del territorio, de los procesos comerciales, de los tratos que pretendían seguir siendo particulares, de los trances de la vida de cada tipo de súbdito que puede aparecer, para ponerle a cada cual el rótulo y la providencia que permita de todos modos encuadrarlo como elemento del *todo* y objeto de previsión de la *autoridad*, como en otros tiempos el *ojo* de Dios se preocupaba por cada pájaro que caía de la rama y por cada brizna que meneaba el viento. Así es como se descubre que el Plan y la Planificación son en todos los órdenes inherentes al Estado; y el trazado a cuadrícula de los conglomerados urbanos de la *nueva sociedad* (como ya empezó a serlo el de las helenísticas), la dictadura de planes quinquenales de producción, la distribución a los agricultores del territorio estatal de disposiciones sobre cuánto debe cada uno sembrar de fresas y cuánto de remolacha, de acuerdo con las necesidades previstas del Mercado, o cada nuevo impreso que rellenar o ventanilla a la que presentarse que se le imponen a quien quiera, por ejemplo, hacer del vientre en tal sitio determinado y a tal hora determinada, son otras tantas apariciones de la providencia estatal, que no quiere dejar abandonado a los azares del mañana ni el más breve pestañeo ni el resquicio más remoto de las vidas de sus súbditos y su tierra; y ¿cómo no iba a ser la Planificación condición necesaria del Estado, si él está condenado, por ser Estado, a ser siempre Futuro y a ordenar por tanto todo lo que haya con vistas al Futuro?

Y podría tal vez a alguien ocurrírsele que esa misma necesidad en que se ve el Estado de multiplicar y sustituir a velocidad progresivamente acelerada las disposiciones reguladoras de la vida sugiere la esperanza de que, llegado el proceso al límite, en el punto en que la ordenación de la vida haya llegado a ser total, a recubrir todos y cada uno de sus infinitos puntos, el cuidado de la providencia se habrá demostrado innecesario, al coincidir del todo con la infinitud de la vida misma, y el Estado por tanto se habrá hundido en el caos de la propia proliferación de sus oficinas y de sus letras ordenadoras. Pero, sin embargo, por si acaso esas imaginaciones de un límite último del proceso de aceleración progresiva no sean más que fantasías de la Ciencia Histórica que, al servicio del Estado, invade lo presente o temporal, no estará demás acaso que por lo pronto nosotros nos dediquemos a poner a descubierto cómo ese desarrollo de las Leyes y los planes es una de las condiciones necesarias del Estado.

Otra condición del Estado tengo que añadir ahora, de un orden diferente que las anteriores, por referirse a cantidad: a saber, que el Estado requiere para establecerse una gran extensión territorial y una gran cantidad de gente.

Se dice aquí “grande” de una manera indefinida: pero creo que puede precisarse relativamente del siguiente modo: que ha de ser lo bastante grande para que necesite un sistema de ordenación central o “desde arriba” y por consiguiente una distinción entre administradores y administrados. Porque está claro que si el territorio que se quisiese tomar como unidad aislada fuese lo bastante pequeño para que las gentes pudieran recorrerlo por sus pies y verlo con sus ojos, no concebirlo por medio de un mapa sobre el muro, y para que pudieran ir arreglando entre ellos directamente sus problemas, ello sería una amenaza de falta de necesidad para el establecimiento del Estado y un peligro de que perdiera su razón de ser y por tanto desapareciera.

Cómo de grande ha de ser el territorio para que se cumpla la condición no es pertinente determinarlo ni en kilómetros cuadrados ni siquiera en leguas de camino o de contorno, pero ya con lo dicho se hace cualquier sensible lector una idea aproximada de ello. Y cierto que, dentro de la situación general hoy día establecida, se ve que pueden bastar territorios relativamente reducidos (baste recordar el caso de la Guinea Ecuatorial, si es que se llama así a la antigua Guinea Española que nos enseñaban en la escuela, o más aún alguno de los estallidos de la costa de Arabia, que ni me acuerdo bien cómo se llaman) para reproducir y caricaturizar el esquema del Estado. Pero ello no es más que una prueba de que, mientras la idea de Estado se mantenga dominante en general y se respete, no cabe que bajo su dominio se establezcan otras unidades que no obedezcan de algún modo a la idea del Estado, y no prueba en cambio nada contra lo dicho de que una extensión lo bastante grande para que impida la visión directa de la tierra y el trato inmediato entre las gentes es la condición natural, por así decirlo, para imponer la necesidad del establecimiento del Estado. A decir verdad, sin esa condición no puede tan siquiera imaginarse que hubiera unidades ningunas propiamente dichas, en el sentido de que fuera cada una un conjunto cerrado o Todo, sino que los límites se esfuman en la misma medida que el territorio mengua y con ello la necesidad de concebirlo como concepto abstracto.

Lo que se dice de la tierra hay que decirlo del número de gente. Es también aquí condición esencial para el Estado que la población –por decirlo con el término que la estadística ha generalizado tan gustosamente– sea de muchos (millones de) elementos o almas constituyentes, de modo que sean al mismo tiempo muchas, aunque al mismo tiempo número (como vimos antes), y ello por las análogas razones de que, con unos cuantos de pueblo o de ciudadanos, se correría el grave riesgo de que los tratos públicos y los privados se confundieran y de que entonces, al desaparecer la necesidad de la imposición de la idea abstracta del conjunto de “todos los franceses” o del “ser francés”, con ello perdiera el Estado su razón de ser y se descubriera que el Estado no es necesario.

Ya en formas menos perfectas de la patria se veía bien (y los rebeldes lo denunciaban vagamente) que el aumento de la población, con la exaltación de la madre prolífica y la subvención estatal a las familias numerosas, era un interés primario de la Patria, que necesitaba muchos cuerpos de soldados para la defensa y corrección de sus fronteras. Pero eso era todavía tomar de una manera demasiado superficial la muerte y su relación necesaria con la

Patria: en un tipo de Estado más perfecto, democrático y tecnocrático, por llamarlo con los términos al uso, la justificación del número creciente se vuelve menos anecdótica y sentimental, más directamente real y dominadora: la identificación más conseguida del Estado con el capital y de la guerra con la empresa trae consigo que la necesidad de ser muchísimos y cada vez más se imponga ya desde el dominio de la vida de cada día (algo a lo que se alude imprecisamente con la denuncia de la necesidad del número, no ya de productores, sino de consumidores del exceso de la producción) y por lo tanto no requiera apenas ya proclamaciones retóricas y patrióticas, puesto que las estadísticas, con cifras y cálculos previsores para el año 2000, lo dicen con implacable objetividad.

Es importante a propósito de este asunto el procedimiento de volver las razones del revés, tan propio de las justificaciones del Estado: pues lo que ellos nos dicen y nos hacen ver es que la población del globo crece, y que, dado ese crecimiento de la población, se hace necesaria una forma de administración, de suministro y de ordenamiento que esté a la altura de las necesidades que ese aumento de la población crea, forma de administración que sería locura pensar que pudiera ser otra que la más perfecta, la del Estado. Así el aumento de la población se convierte en un fenómeno natural, y el Estado no hace otra cosa que ofrecerse como medio necesario para atender y controlar ese fenómeno. Es importante, pues, volver de nuevo del revés, como hemos hecho, la razón que del revés se nos presenta y recordar que la gran masa (numérica) de población le es necesaria al Estado para imponerse como necesario.

Lo cual nos mete ya en la última de las condiciones que presento como constitutivas y definidoras de lo que es el Estado propiamente dicho: a saber, una *cultura* y, dentro de ella, sobre todo, una *ideología.*

Llamo *cultura* a una situación en que las posibles producciones o, como dicen más a lo sublime, creaciones de la gente se ven a sí mismas como *cultura*, como si estuvieran, en el acto mismo de la creación, leyéndose como historia de sí mismas, y donde por consiguiente, en vez de cantar, por ejemplo, se *hace poesía*, o se hace *música*, en vez de pintar o lo que sea se hace *arte*, en vez de pensar a ver qué pasa se hace filosofía, y en el total se hace cultura, por modo semejante a como, en general, en vez de ir viviendo, lo que hacemos es hacer *historia*, o a como un arroyo llamado de *Valorio* que solía correr cuando podía por las afueras de Zamora, aquella ciudad perdida, ahora lo están haciendo literalmente con un lecho de lositas encajadas cuidadosamente y sus brazos trazados con dos filas de losas verticales. Que la cultura sea una condición necesaria del Estado, que por tanto se constituya una *literatura* y se impongan las campañas estatales de alfabetización para que todo el mundo sepa leer así dicha literatura, como los titulares de la prensa o los rótulos de neón de las empresas y las instrucciones de las máquinas tragaperras, es una evidencia que no hace falta razonar mucho: pues de la relación indisoluble del Estado con la letra y con la historia, como formas de la muerte, ya se ha hablado antes, y bien se entiende en general que, siendo el Estado el ideal perfecto del conjunto cerrado o todo controlado, es evidente que tal proyecto es imposible mientras subsista algún resto de producción indefinida, viva, no sabida, y

requiere por el contrario la reducción de toda producción a producto computable y a la conciencia de sí misma.

Pero, como corazón de la *cultura,* la *ideología:* que es simplemente la forma desapasionada de la justificación. Todo ejercicio de poder necesita justificación, y tanto más si es un poder con derecho de pena de muerte sobre sus sujetos; pero la forma de justificación que al Estado en su más perfecta constitución le corresponde es aquella que se presenta como perfectamente objetiva, como mera exposición de los hechos tal como están dados en la realidad. Y la función central de la ideología consiste en afirmar y presentar una naturaleza y una necesidad natural, justamente en la medida que el Estado va reduciendo cualquier cosa natural o no estatal que antes de él o por fuera de él pudiera formar de hecho parte de su todo y estar a su régimen sometida: la fe en una jungla exterior donde los hombres, si se los dejara sueltos, por la ley de la jungla y sus instintos naturales se pondrían a comerse los unos a los otros, la fe en un caos primitivo y siempre amenazante en el que caeríamos si no fuese por la providencia del Estado que lo organiza y lo domina es una fe tanto más indispensable cuanto más se va viendo que hasta los restos de la jungla están comprendidos como reservas naturales dentro de la estructura del Estado y que la única intimación de caos que se recibe es la de los embotellamientos de automóviles o la del embrollo de los papeleos administrativos. ¿Quién sabe cómo son las tinieblas exteriores del Universo antes de que la luz las ilumine? ¿Quién sabe lo que pasaría con los hombres sujetos y constituidos bajo la ley, si no estuvieran por ella constituidos y sujetos? Ya se ve que no tiene sentido pretender saber tal cosa; y sin embargo, eso es lo que hay que saber a ciencia cierta si se quiere que el Estado se imponga y se mantenga sobre una justificación segura.

Por eso la ideología que al Estado en su pleno desarrollo corresponde no será ya una ideología religiosa, ni siquiera ya política, sino la *ciencia.* Pues es sólo la ciencia, positiva, recubridora de la pregunta y curiosidad sobre los misterios sin fin de lo no sabido (aunque cabe decir que es justamente la pregunta y el descubrimiento de contradicciones en lo ya sabido lo que sirve de motor para que nuevos sistemas de la ciencia positiva se desarrollen), la que puede asegurar la cerrazón y el régimen de un todo que pretende comprender en sí los infinitos, y la que puede imponer *la fe* que el Estado, como el *capital,* necesita para su sustento y desarrollo sin que tenga que aparecer como fe ninguna, sino como descripción objetiva de los hechos: la forma más perfecta de la *necesidad.*

Establece el Estado, por medio de la ciencia a su servicio, las leyes físicas, a fin de que su ley legal se obedezca, no como ley del rey, sino como ley de Dios, como ley física. Y nada más congruente que el paso siguiente de que las ciencias tocantes a los asuntos humanos mismos, la historia o la sociología, la economía o la demografía, como se llaman ellas, adopten el modelo de las otras, y por medios comunes con ellas, como principalmente el cómputo estadístico, describan el comportamiento humano, público y privado, como obedeciendo a leyes naturales, lo cual, si pudiera llegar al éxito total, suprimiría incluso la necesidad de que el Estado siguiera dictando leyes.

Pero hay una segunda parte principal de la ideología que complementa la visión de la ciencia de que hay un ámbito vacío o natural en el que el orden estatal se implanta, defendiéndonos de los horrores de su vacío: una segunda parte que no hace falta proclamar muy declaradamente, porque en toda la imposición del proyecto del Estado está dada por supuesta: a saber, que se puede y por tanto se debe establecer un *orden* en el caos de la vida, que ese establecimiento del *orden* puede alcanzar un éxito total y hacer del supuesto caos un cosmos bien organizado (pues si el éxito no es total cualquier dudoso ámbito de infinitud que por fuera del *todo* quede será una duda de infinitud dentro del *todo* que bastará para resquebrajar la construcción entera), y que, en fin, naturalmente esa organización del cosmos ha de hacerse “desde arriba”, desde el Centro: ha de hacerse por el *hombre* (o sea, para no quedarse en abstracciones, por los representantes del hombre, que son los técnicos del poder) y ha de venir por tanto a dar en un Estado definitivo, perfecto a los ojos del Señor Eterno. No se sabe quién les ha asegurado a los hombres o a sus representantes que tal cosa pueda, y por tanto deba, hacerse; pero ciertamente *la fe* en que así es, es una presuposición necesaria de toda la ideología del Estado.

Es justamente también la ciencia la que ha servido más poderosamente para que los militantes contra el poder o su capital queden incluidos en el orden y sometido el peligro que su lucha o protesta podía suponer para el Estado: pues en su creencia la ideología se ha separado de la realidad primaria de las necesidades, de la realidad de los hechos económicos o sociales, como los llaman, como si no se dieran cuenta de la evidencia que en estos párrafos se deja presentar tan simplemente: que, una vez constituido el dominio bajo la forma del Estado, siendo el Estado una realidad ideal y abstracta, todo lo que bajo ese dominio quede comprendido no puede menos de ser una realidad en que la justificación, bajo forma de ideología, sea inseparable de la economía, como que tiende a ser idéntica a ella; y que así la ideología es condición indispensable del Estado. Pero no sólo la ideología que emiten directamente los órganos del poder, sino también la que desarrollan los militantes contra el poder integrados en el orden, y que no puede menos de ser la misma en definitiva, puesto que necesariamente ha de ser también científica y objetiva; y así es como la lucha armada de las masas oprimidas se ha venido transformando en una masa ingente de teoría sobre la práctica de la lucha y análisis científico de las condiciones objetivas de la misma, que venía muy bien, como parte de la ideología, a completar y consolidar la ideología total que el Estado necesita para su transformación, que es su sustento, hacia la realización completa de su ideal.

Por nuestra parte (y no sé de quiénes hablo), reconociendo nosotros lo real de la idealidad del Estado que nos vive, nos habíamos puesto a describirla y a tratar de revelar su definición y sus condiciones, por si acaso ello, en vez de venir a reducirse a una nueva pieza de la *cultura* y un nuevo aporte al total de la ideología, podía por ventura venir a desmontar de algún modo, al descubrirlo demasiado, el aparato ideológico del Estado, que era parte necesaria de su realidad. Pero que eso resulte de un modo o del otro o más o menos lo uno que lo otro, desde luego ni lo sabemos ni nadie puede

asegurarlo: ello dirá, como la gente dice: dejemos nosotros que ello diga, es decir que haga lo que pueda.

APUNTES SOBRE EL ANARQUISMO

NOAM CHOMSKY*

Un escritor francés simpatizante del anarquismo escribió en la década de 1890 que "el anarquismo tiene espaldas muy anchas, y lo aguanta todo, igual que el pape[139]", incluyendo –señalaba– a aquellos adeptos cuyos actos son de tal naturaleza que "ni siquiera un enemigo mortal del anarquismo hubiera podido hacerlo mejor"1. Han existido muchas clases de pensamiento y de actividad a las que se ha aplicado el calificativo de "anarquistas". El intento de encerrar todas estas tendencias conflictivas en alguna teoría o ideología general estaría condenado al fracaso. E incluso si procedemos a extraer de la historia del pensamiento libertario una tradición viva y en desarrollo, como hace Daniel Guérin en su obra *El anarquismo*, sigue siendo difícil formular sus doctrinas como una teoría específica y determinada de la sociedad y del cambio social. El historiador anarquista Rudolf Rocker, que presenta una concepción sistemática del desarrollo del pensamiento anarquista hacia el anarcosindicalismo, según una línea comparable a la de la obra de Guérin, pone las cosas en su punto al escribir que el anarquismo no es

> un sistema fijo y encerrado en sí mismo, sino más bien una tendencia definida en el desarrollo histórico de la humanidad que, en contraste con el tutelaje intelectual de todas las instituciones clericales y gubernamentales, se esfuerza por impulsar el libre desarrollo sin trabas de todas las fuerzas individuales y sociales de la vida. Incluso la libertad es sólo un concepto relativo y no absoluto, puesto que tiende constantemente a ensancharse cada vez más y a afectar a círculos cada vez mayores de muy variadas maneras. Para el anarquista, libertad no es un concepto filosófico abstracto, sino la posibilidad vital concreta para cada ser humano de llevar a su pleno despliegue todas las potencias, capacidades y talentos con que lo ha dotado la naturaleza y ponerlos al servicio de la sociedad. Cuanto menos se vea el desarrollo natural del hombre influido por la tutela eclesiástica o política, tanto más armoniosa llegará a ser la personalidad humana, tanto más será la medida de la cultura intelectual de la sociedad en la que se produzca[140].

Cabría preguntarse qué valor tiene el estudio de "una tendencia definida en el desarrollo histórico de la humanidad" que no articule una teoría social específica y detallada. De hecho muchos comentaristas desechan el anarquismo como algo utópico, carente de articulación, primitivo y lastrado por otros rasgos que lo harían incompatible con las realidades de una

---

* Este capítulo es una versión revisada de la introducción a la obra de Daniel Guérin Anarchism: From Theory to Practice. Apareció en una versión ligeramente distinta en la New York Review of Books, 21 de mayo de 1970.

139 Octave Mirbeau, citado en James Joll, The Anarchists, págs. 145-146. (Trad. cast.: Los anarquistas, Grijalbo, Barcelona, 1968.

140 Rudolf Rocker, Anarchosindicalism, pág. 31.

sociedad compleja. Sin embargo, cabría razonar de un modo completamente distinto: que en cada estadio de la historia nuestra preocupación debiera ser la de poner fin a aquellas formas de autoridad y de opresión que sobreviven a una era en la que quizás estuvieran justificadas en aras de la seguridad, la supervivencia o el desarrollo económico, pero que ahora contribuyen a mantener las insuficiencias materiales y culturales en lugar de aliviarlas. Si las cosas son así, no habrá una doctrina del cambio social fijada de una vez para el presente y el futuro; ni siquiera, necesariamente, un concepto específico e inmutable de los fines hacia los que el cambio social deba tender. Probablemente nuestra comprensión de la naturaleza del hombre o del conjunto de las formas sociales viables es tan rudimentaria que toda doctrina de largo alcance debe ser tratada con un gran escepticismo, de modo parecido a como resulta natural la reacción escéptica cuando oímos decir que "la naturaleza humana", "los requisitos de la eficiencia" o "la complejidad de la vida moderna" requieren tal o cual forma de opresión o de dominio autocrático.

No obstante, en una época determinada está plenamente justificado desarrollar, en la medida que lo permita nuestra comprensión, una realización específica de esta tendencia definida en el desarrollo histórico de la humanidad, apropiada a las tareas del momento. Para Rocker, "el problema que se plantea en nuestro tiempo es el de librar al hombre del azote de la explotación económica y de la sumisión política y social"; y el método no es la conquista y el ejercicio del poder del Estado, ni el parlamentarismo embrutecedor, sino más bien "el reconstruir la vida económica de los pueblos desde los cimientos y edificarla en el espíritu del socialismo".

> Pero sólo los propios productores son aptos para esta tarea, puesto que constituyen el único elemento creador de valor en la sociedad del cual puede brotar un nuevo futuro. A ellos les corresponde la tarea de liberar la fuerza de trabajo de los grilletes que la explotación económica ha impuesto sobre ella, de liberar la sociedad de todas las instituciones y actuaciones del poder político y de abrir la vía a una alianza de grupos libres de hombres y mujeres basados en el trabajo cooperativo y en una administración planificada de las cosas en interés de la comunidad. Preparar a las masas laboriosas de la ciudad y el campo para este gran objetivo y unificarlas como fuerza militante constituye el fin del moderno anarcosindicalismo, y en ello se agotan sus propósitos [pág. 108].

Como socialista, Rocker da por supuesto "que la emancipación verdadera, final y completa de los trabajadores sólo es posible bajo una condición: la apropiación del capital, es decir, de las materias primas y todos los instrumentos de trabajo, incluyendo la tierra, por el entero conjunto de los trabajadores" [141]. Como anarcosindicalista insiste, además, en que las

141 Citado por Rocker, ibid., pág. 77. Esta cita y la de la próxima frase son de Mijail Bakunin, "The Program of the Alliance", Bakunin on Anarchy, edición y traducción de

organizaciones de los trabajadores crean "no sólo las ideas, sino también las realidades del futuro mismo" en el período prerrevolucionario que materializan en sí mismas la estructura de la futura sociedad, y espera una revolución social que destruirá el aparato del Estado y expropiará a los expropiadores. "Lo que ponemos en lugar del gobierno es la organización industrial."

> Los anarcosindicalistas están convencidos de que un orden económico socialista no puede ser creado mediante los decretos y leyes de un gobierno, sino sólo mediante la colaboración solidaria de los trabajadores de la mano y el cerebro en cada rama de la producción; esto es, mediante la asunción de la gestión de todas las fábricas por los propios productores, de tal manera que los grupos, las fábricas y las ramas de industria, tomadas separadamente, sean miembros independientes del organismo económico general y procedan sistemáticamente a la producción y distribución de los productos en interés de la comunidad sobre la base de libres acuerdos mutuos [pág. 94].

Rocker escribía en un momento en que estas ideas se habían llevado a la práctica de una manera dramática en la revolución española. Justo antes de estallar la revolución, el economista anarcosindicalista Diego Abad de Santillán había escrito:

> al abordar el problema de la transformación social, la revolución no puede considerar el Estado como medio, sino que debe depender de la organización de los productores. Hemos seguido esta norma y no hallamos ninguna necesidad para la hipótesis de un poder superior al de los trabajadores organizados, con objeto de establecer un nuevo orden de cosas. Agradecemos a quienquiera que fuese que nos señalara qué función puede tener el Estado, suponiendo que tenga alguna, en una organización económica en la que ha sido abolida la propiedad privada y en la que no tienen cabida el parasitismo ni los privilegios especiales. La supresión del Estado no puede ser un proceso que se prolongue mucho tiempo; es la revolución la que tiene la tarea de acabar con el Estado. O bien la revolución da la riqueza social a los productores, y en tal caso los productores se organizan a sí mismos para la debida distribución colectiva y el Estado no tiene nada que hacer; o la revolución no da riqueza social a los productores, y en tal caso la revolución ha sido un engaño y el Estado sigue existiendo. Nuestro consejo federal de economía no es un poder político sino un poder regulador de carácter económico y administrativo. Recibe su orientación desde abajo y actúa de acuerdo con las resoluciones de las asambleas regionales y nacionales. Es un ente coordinador y nada más [142].

Sam Dolgoff, pág. 255.

142 Diego Abad de Santillán, After the Revolution, pág. 86 (en castellano, Ed. Tusquets).

Engels, en una carta de 1883, expresaba su desacuerdo con esta concepción en los términos siguientes:

> Los anarquistas ponen las cosas cabeza abajo. Declaran que la revolución proletaria debe *empezar* eliminando la organización política del Estado... Pero destruirla en este momento supondría destruir el único organismo gracias al cual el proletariado victorioso puede afirmar su poder recién conquistado, tener sujetos a sus adversarios capitalistas y emprender esa revolución económica de la sociedad sin la cual la entera victoria debe desembocar en una nueva derrota y en un asesinato en masa de los trabajadores semejante al que tuvo lugar después de la comuna de París[143].

En contraposición a esto, los anarquistas –y entre ellos Bakunin con particular elocuencia– advirtieron de los peligros de la "burocracia roja", que resultaría ser "el engaño más vil y terrible que habría engendrado nuestro siglo"[144].

El anarcosindicalista Fernand Pelloutier preguntó: "¿Tiene que ser acaso el estado de transición al que debemos someternos necesaria y fatalmente la cárcel colectivista? ¿No puede consistir en una organización libre limitada exclusivamente por las necesidades de la producción y el consumo, una vez desaparecidas todas las instituciones políticas?"[145].

No pretendo saber la respuesta a esta pregunta. Pero parece claro que a menos que haya, en una u otra forma, una respuesta positiva, las probabilidades de una revolución verdaderamente democrática que haga realidad los ideales humanísticos de la izquierda no son muy grandes.

En el último capítulo, escrito varios meses después que la revolución hubiera empezado, expresa su insatisfacción con lo que hasta entonces se había logrado siguiendo estas líneas de acción. Sobre las realizaciones de la revolución social en España, véase mi obra American Power and the New Mandarins, cap. I, así como las referencias allí citadas; posteriormente ha sido traducido al inglés el importante estudio de Broué y Témimme. También han aparecido desde entonces algunos otros estudios importantes, en particular: Frank Mintz, L'Autogestion dans l'Espagne révolutionnaire, Editions Bélibaste, París, 1971; César M. Lorenzo, Les Anarchistes espagnols et le pouvoir: 1868-1969, Editions du Seuil, París, 1969. (Trad. cast.: Los anarquistas españoles y el poder, Ruedo Ibérico, París, 1971.) Gaston Leval, Espagne libertaire, 1936-1939: L'Oeuvre constructive de la Révolution espagnole, Editions du Cerole, París, 1971. (Trad. cast.: Colectivizaciones: La obra constructiva de la revolución española, 3ª ed., Ed. CNT, Toulouse, 1973). Véase también la obra de Vernon Richards, Lessons of the Spanish Revolution, Londres, 1953. (Ed. cast. ampliada: Lecciones de la revolución española, Belibaste-La Hormiga, París, 1972.)

143 Citado por Robert C. Tucker, The Marxian Revolutionary Idea, en su examen crítico del marxismo y el anarquismo.

144 Bakunin, en una carta a Herzen y Ogareff, 1866. Citado por Daniel Guérin, Jeunesse du socialisme libertaire, pág. 119.

145 Fernand Pelloutier, citado en la obra de Joll, The Anarchists. La fuente es "L'Anarchisme et les syndicats ouvriers", Les Temps nouveaux, 1895. El texto entero aparece en la excelente antología histórica del anarquismo bajo el título Ni Dieu, ni Maître, reunida por Daniel Guérin.

Martin Buber planteó el problema sucintamente al escribir: "No se puede esperar, por la naturaleza misma de las cosas, que un arbolito que haya sido transformado en un garrote siga dando hojas".[146] Conquista o destrucción del poder del Estado: eso es lo que Bakunin consideraba como la principal cuestión que lo separaba de Marx [147]. De una u otra forma el problema ha surgido repetidamente a lo largo del siglo desde entonces, distanciando a los socialistas "libertarios" de los "autoritarios".

Pese a las advertencias de Bakunin sobre la burocracia roja y su realización bajo la dictadura de Stalin, sería evidentemente un grosero error interpretar que los debates de hace un siglo descansaban en lo que los movimientos sociales contemporáneos reivindican como sus orígenes históricos. En particular, es una perversión considerar que el bolchevismo es "marxismo puesto en práctica". La crítica izquierdista del bolchevismo, que toma en consideración las circunstancias históricas de la revolución rusa, es mucho más justa[148].

> El movimiento obrero izquierdista antibolchevique se oponía a los leninistas porque éstos no fueron consecuentes hasta el final en el aprovechamiento de los desórdenes sociales que se produjeron en Rusia con fines estrictamente proletarios. Quedaron prisioneros de su medio y utilizaron el movimiento internacional extremista para satisfacer necesidades específicamente rusas, que pronto se convirtieron en sinónimo de las necesidades del Estado-Partido bolchevique. Entonces quedaban al descubierto en el propio bolchevismo los aspectos "burgueses" de la revolución rusa: el leninismo aparecía como una parte de la socialdemocracia, que difería de ésta sólo en cuestiones tácticas[149].

Si hubiera que buscar una única idea dominante dentro de la tradición anarquista, debería ser, a mi juicio, la expresada por Bakunin cuando, al

146 Martin Buber, Paths in Utopia, pág. 127 (trad. cast. Caminos de utopía, FCE).

147 "Ningún Estado, por democrático que sea", escribió Bakunin, "ni siquiera la más roja de las repúblicas, puede dar a la gente lo que realmente quiere, a saber, la libre autoorganización y administración de sus asuntos propios de abajo arriba, sin ninguna interferencia o violencia de arriba, porque cualquier Estado, incluso el pseudo-Estado del Pueblo urdido por el señor Marx, no es más en esencia que una máquina para gobernar a las masas desde arriba, a través de una minoría privilegiada de intelectuales engreídos, que imaginan saber lo que el pueblo necesita y quiere mejor que el propio pueblo..." "La gente, no obstante, no vivirá mejor si el bastón con el que es golpeada lleva el nombre de 'bastón del pueblo'" (Statism and Anarchy, 1873, en Dolgoff, Bakunin on Anarchy, pág. 338); "el bastón del pueblo" es en este caso la república democrática. Marx, por supuesto, veía las cosas de otra manera. Puede verse un examen del impacto de la Comuna de París sobre esta disputa en los comentarios de Daniel Guérin en el volumen Ni Dieu, ni Maîte; estos comentarios figuran también, algo ampliados en Pour un marxisme libertaire (trad. castellana en Ed. Proyección, Buenos Aires). Véase también la nota 24.

148 Sobre la "desviación intelectual" de Lenin hacia la izquierda durante el año 1917, ver Robert Vincent Daniels, "The State and Revolution: a Case Study in the Genesis and Transformation of Communist Ideology", American Slavic and East European Review, vol. 12, Nº 1, 1953.

149 Paul Mattick, Marx and Keynes, pág. 295.

escribir sobre la Comuna de París, se identificaba a sí mismo de la manera siguiente:

> Soy un amante fanático de la libertad, y la considero la única condición bajo la cual la inteligencia, la dignidad y la felicidad humanas pueden desarrollarse y crecer; no la libertad puramente formal concedida, distribuida y regulada por el Estado, eterno engaño que en realidad no representa más que el privilegio de algunos fundado en la esclavitud de los restantes; no la libertad individualista, egoísta, ruin y ficticia enaltecida por la escuela de J.-J. Rousseau y las demás escuelas del liberalismo burgués, que consideran los supuestos derechos de todos los hombres, representados por el Estado que limita los derechos de cada uno de ellos, idea que lleva inevitablemente a la reducción de los derechos de cada uno a la nada. No, me refiero a la única especie de libertad que merece este nombre, la libertad que consiste en el pleno desarrollo de todas las potencias materiales, intelectuales y morales que están latentes en cada persona; la libertad que no reconoce más restricciones que las impuestas por las leyes de nuestra propia naturaleza individual, las cuales no pueden propiamente ser consideradas restricciones puesto que tales leyes no son impuestas por un legislador exterior situado fuera o por encima de nosotros, sino que son inmanentes e inherentes a nuestro ser y constituyen la base misma de nuestro ser material, intelectual y moral; no nos limitan, sino que son las condiciones reales e inmediatas de nuestra libertad[150].

Estas ideas provienen de la Ilustración; sus raíces se encuentran en el *Discurso sobre la desigualdad,* de Rousseau, en *Los límites de la acción del Estado,* de Humboldt, y en la insistencia de Kant, al salir en defensa de la Revolución Francesa, de que la libertad es la condición previa para alcanzar la madurez para la libertad y no un don que haya que reservar para cuando esta madurez se haya alcanzado (véase cap. 9, págs. 561-564). Con el desarrollo del capitalismo industrial, nuevo e imprevisto sistema de injusticia, es el socialismo libertario el que ha preservado y extendido el mensaje humanista radical contenido en la Ilustración y en los ideales liberales clásicos, que se pervirtieron transformándose en ideología destinada a justificar el orden social naciente. De hecho, a partir de los mismos supuestos que llevaron al liberalismo clásico a oponerse a la intervención del Estado en la vida social, las relaciones sociales capitalistas son igualmente intolerables. Esto queda claro, por ejemplo, a partir de la obra clásica de Humboldt, *Los límites de la acción del Estado,* que anticipó y quizás inspiró a Mill, y a la que volveremos más adelante (cap. 9, págs.

150 Mijail Bakunin, "La Commune de Paris et la notion d'État", reproducido en Guérin, Ni Dieu, ni Maître. La observación final de Bakunin sobre las leyes de la naturaleza individual como condición de la libertad puede compararse con el enfoque del pensamiento creador desarrollado en las tradiciones racionalistas y románticas. Véanse mis obras Cartesian Linguistics y Language and Mind.

567-578). Esta obra clásica del pensamiento liberal, terminada en 1792, es en su esencia profundamente, aunque prematuramente, anticapitalista. Sus ideas deben diluirse hasta resultar irreconocibles para transmutarse en una ideología del capitalismo.

La versión de Humboldt de una sociedad en la que las cadenas sociales son sustituidas por lazos sociales y en la que el trabajo es efectuado libremente hace pensar en el joven Marx (véase cap. 9, nota 15), con su tratamiento de la "alienación del trabajo cuando el trabajo es externo al trabajador y no forma parte de su naturaleza... [de tal manera] que no se realiza a sí mismo en su trabajo, sino que se niega a sí mismo... [y queda] físicamente exhausto y mentalmente degradado", trabajo alienado que retrotrae a algunos de los trabajadores a un tipo de trabajo bárbaro y que convierte a otros en "máquinas", privando así al hombre de su "rasgo específico" de "actividad libre y consciente" y de "vida productiva". Análogamente, Marx imagina a "un nuevo tipo de ser humano que *necesita* a su semejante... [La asociación de trabajadores se convierte] en el esfuerzo constructivo real para crear la textura social de las futuras relaciones humanas"[151]. Es cierto que el pensamiento libertario clásico se opone a la intervención estatal en la vida social, como consecuencia de ciertos supuestos más básicos acerca de la necesidad del hombre de libertad, diversidad y libre asociación. Sobre la base de los mismos supuestos, las relaciones de producción capitalistas, el trabajo asalariado, la competitividad, la ideología del "individualismo posesivo", etc., deben considerarse como fundamentalmente antihumanos. El socialismo libertario debe considerarse propiamente como el heredero de los ideales liberales de la Ilustración.

Rudolf Rocker describe el moderno anarquismo como "la confluencia de las dos grandes corrientes que durante la Revolución francesa y después de ella han encontrado una expresión tan característica en la vida intelectual de Europa: el socialismo y el liberalismo". Los ideales liberales clásicos, arguye, naufragaron en medio de las realidades de las formas económicas capitalistas. El anarquismo es necesariamente anticapitalista por cuanto "se opone a la explotación del hombre por el hombre". Pero el anarquismo también se opone a "la dominación del hombre por el hombre". Subraya que *"el socialismo será libre o no será en absoluto.* La genuina y profunda justificación de la existencia del anarquismo reside en el reconocimiento de esta verdad por parte suya"[152]. Desde este punto de vista, el anarquismo puede considerarse el ala libertaria del socialismo. Es con esta mentalidad que Daniel Guérin ha abordado el estudio del anarquismo en su obra *El anarquismo* y en otras[153].

151 Shlomo Avineri, The Social and Political Thought of Karl Marx, pág. 142, refiriéndose a ciertos comentarios sobre La sagrada familia. Avineri afirma que dentro del movimiento socialista sólo los kibbutzim israelíes "se han dado cuenta de que los modos y formas de la organización social presente determinarán la estructura de la futura sociedad". Ésta era, precisamente, una idea característica del anarcosindicalismo, según se ha señalado anteriormente.

152 Rocker, Anarchosyndicalism, pág. 28.

153 Véanse las obras de Guérin antes citadas.

Guérin cita a Adolph Fischer, que dijo que "todo anarquista es un socialista, pero no necesariamente todo socialista es un anarquista". De modo análogo, Bakunin, en su "manifiesto anarquista" de 1865, el programa de su proyectada fraternidad revolucionaria internacional, estableció el principio de que cada miembro debe ser, de entrada, un socialista. Todo anarquista coherente debe oponerse a la propiedad privada de los medios de producción y a la esclavitud asalariada, que forma parte integrante de este sistema, como algo incompatible con el principio de que el trabajo debe ser realizado libremente y bajo el control del productor. Según la expresión de Marx, los socialistas prevén una sociedad en la que el trabajo llegará a "ser no sólo un medio de vida, sino también la más alta aspiración de la vida"[154], cosa imposible mientras el obrero sea conducido por una autoridad o una necesidad exterior y no por un impulso interior: ninguna forma de trabajo asalariado, aunque unas puedan ser menos odiosas que otras, puede eliminar la miseria del trabajo asalariado mismo"[155]. Un anarquista consecuente debe oponerse no sólo al trabajo alienado sino también a la pasmosa especialización del trabajo que tiene lugar cuando los medios para desarrollar la producción

> mutilan al obrero convirtiéndolo en un ser humano fragmentado, lo degradan hasta hacer de él un mero apéndice de la máquina, convierten su trabajo en un suplicio tal que su significación esencial resulta destruida; lo despojan de las potencialidades intelectuales del proceso de trabajo proporcionalmente a medida que la ciencia es incorporada a éste como potencia independiente...[156].

Marx vio esto no como algo fatalmente inseparable de la industrialización, sino más bien como un rasgo de las relaciones de producción capitalistas. La sociedad del futuro debe preocuparse por "sustituir al trabajador parcelario de hoy reducido a ser humano meramente fragmentario por el individuo plenamente desarrollado, apto para una multitud de trabajos, para quien las diversas funciones sociales son otros tantos medios de dar libre juego a sus propias potencialidades naturales"[157]. La condición previa es la abolición del capital y del trabajo asalariado como categorías sociales (por no hablar de los ejércitos industriales del "Estado de los trabajadores" o las diversas formas modernas de totalitarismo o capitalismo de Estado). La reducción del hombre a apéndice de la máquina, a instrumento especializado de la producción, podría en principio ser superada, y no vigorizada, con un

154 Karl Marx, Crítica del Programa de Gotha.
155 Karl Marx, Grundrisse der Kritik del Politischen Ökonomie, citado por Mattick, Marx and Keynes, pág. 306. A este respecto, véase también el ensayo de Mattick, "Workers' Control", en la obra de Priscilla Long, ed., The New Left; y Avineri, Social and Political Thought of Marx.
156 Karl Marx, El capital, citado por Robert Tucker, que subraya con razón que Marx ve al revolucionario más como "productor frustrado" que como "consumidor insatisfecho" (The Marxian Revolutionary Idea). Esta crítica más radical de las relaciones capitalistas de producción es una consecuencia directa del pensamiento libertario de la Ilustración.
157 Marx, El capital, citado por Avineri, Social and Political Thought of Marx, pág. 83.

desarrollo y un uso adecuados de la tecnología, pero no bajo las condiciones de control autocrático de la producción por quienes hacen del hombre un instrumento que sirva a sus fines, dejando a un lado sus propósitos individuales, según la expresión de Humboldt.

Los anarcosindicalistas trataban de crear, incluso bajo el capitalismo, "asociaciones libres de productores libres" que se lanzarían al combate militante y se prepararían para hacerse con la organización de la producción sobre una base democrática. Tales asociaciones servirían como "escuela práctica de anarquismo"[158]. Si la propiedad privada de los medios de producción es, según la frase de Proudhon tantas veces citada, una mera forma de "robo" –"la explotación de los débiles por los fuertes"[159]– el control de la producción por una burocracia de Estado, por muy benevolentes que sean sus intenciones, tampoco crea las condiciones bajo las cuales el trabajo, tanto manual como intelectual, puede llegar a ser la más alta necesidad de la vida. Ambas deben ser, pues, superadas.

En su ataque contra el derecho al control privado o burocrático sobre los medios de producción, el anarquista se coloca al lado de los que luchan por dar paso a "la tercera y última fase emancipadora de la historia", habiendo sido la primera la que contempló el paso de la esclavitud a la servidumbre, la segunda el paso de la servidumbre al trabajo asalariado y la tercera la abolición del proletariado en un acto final de liberación que pone el control sobre la economía en manos de asociaciones de productores libres y voluntarias (Fourier, 1848)[160]. El peligro inminente que acecha a la "civilización" fue advertido por Tocqueville, también en 1848:

> Mientras el derecho de propiedad fue el origen y el fundamento de muchos otros derechos, era fácilmente defendible, o, mejor dicho, no era objeto de ataques; era entonces la ciudadela de la sociedad, mientras que los demás derechos eran los fortines y la obra exterior; no soportaba el embate más fuerte de los ataques y, en realidad, no había ningún intento serio de asaltarlo. Pero hoy, cuando el derecho de propiedad es considerado como el último reducto no liquidado del mundo aristocrático, cuando es lo único que queda en pie, el único privilegio de una sociedad donde se da una igualdad mayor, la cosa es distinta. Véase lo que está ocurriendo en el seno de las clases trabajadoras, aunque admito que hasta ahora permanecen tranquilas. Cierto es que están menos inflamadas que en otros tiempos por pasiones políticas propiamente dichas; pero ¿no os dais cuenta que sus pasiones, lejos de ser políticas, se han convertido en sociales? ¿No veis que, poco a poco, se están difundiendo entre ellas ideas y opiniones que apuntan no sólo a suprimir tales y tales leyes, tal

158 Pelloutier, "L'anarchisme".
159 "Qu'est-ce que la propriété?" La expresión "la propiedad es el robo" no gustaba a Marx, debido a consideraciones lógicas, puesto que el robo presupone la existencia de una legítima propiedad. Véase Avineri, Social and Political Thought of Marx.
160 Citado en la obra de Buber Paths in Utopia, pág. 19.

ministerio o tal gobierno, sino a destruir los fundamentos mismos de la sociedad?[161].

Los trabajadores de París, en 1871, rompieron el silencio y procedieron

> ¡a abolir la propiedad, base de toda civilización! Sí, caballeros, la Comuna trató de abolir esa propiedad de clase que hace del trabajo de los muchos la riqueza de los pocos. Aspiraba a la expropiación de los expropiadores. Quería hacer de la propiedad individual una realidad efectiva transformando los medios de producción, la tierra y el capital, que ahora son principalmente los medios de esclavizar y explotar el trabajo, en meros instrumentos de un trabajo libre y asociado[162].

La Comuna, desde luego, fue ahogada en sangre. La naturaleza de la "civilización", que los trabajadores de París trataron de eliminar con su ataque contra "los fundamentos mismos de la sociedad", se puso nuevamente de manifiesto cuando las tropas del gobierno de Versalles reconquistaran París de manos de sus propios habitantes. Como escribió Marx, con amargura pero con exactitud a la vez:

> La civilización y la justicia del orden burgués se presenta con sus resplandores cárdenos cuando quiere que los esclavos y los sujetos de este orden se alcen contra sus amos. Entonces esta civilización y esta justicia aparecen con su verdadera faz de salvajismo sin embozos y de venganza sin ley... las gestas infernales de la soldadesca reflejan el espíritu que anima a esta civilización, cuya defensa mercenaria es asumida por ellos... La burguesía del mundo entero, que contempla complacida la matanza en masa desencadenada después de la batalla, está convulsa de horror ante la profanación del ladrillo y el mortero. [*Ibid.*, págs. 74, 77.]

Pese a la violenta destrucción de la Comuna, Bakunin escribió que París abre una nueva era, "la de la definitiva y completa emancipación de las masas populares y su auténtica solidaridad futura, por encima y a pesar de las fronteras nacionales... la próxima revolución del hombre, internacional y solidaria, será la resurrección de París", revolución que el mundo aún está esperando.

El anarquista consecuente, pues, será un socialista, pero un socialista de una clase particular. No sólo se opondrá al trabajo alienado y parcelario y luchará por la apropiación del capital por el conjunto de todos los obreros, sino que además insistirá en que tal apropiación sea directa y no ejercida por

---

161 Citado en la obra de J. Hampden Jackson, Marx, Proudhon and European Socialism, pág. 60.

162 Karl Marx, The Civil War in France, pág. 24. Avineri observa que éste y otros comentarios de Marx sobre la Comuna se refieren únicamente a intenciones y proyectos de ésta. Como Marx explicó en otros lugares, su valoración más detenida de la experiencia era más crítica que en esta alocución.

alguna fuerza elitista que actúe en nombre del proletariado. En suma, se opondrá

> a la organización de la producción por el Gobierno. Esto significa el socialismo de Estado, el mando de los funcionarios del Estado sobre la producción y el mando de directivos, científicos y jefes de taller en los talleres... El fin de la clase obrera es liberarse de la explotación. Este fin no se alcanza ni puede alcanzarse por medio de una nueva clase dirigente y gobernante que sustituya a la burguesía. Sólo es realizado por los propios trabajadores convertidos en dueños de la producción.

Estas observaciones proceden de "Cinco tesis sobre la lucha de clases", del marxista de izquierdas Anton Pannekoek, uno de los teóricos más destacados del movimiento comunista de los consejos. Y de hecho el marxismo extremista se funde con las corrientes anarquistas.

En la siguiente caraterización del "socialismo revolucionario" puede verse una ilustración adicional de este hecho:

> El socialista revolucionario niega que la propiedad del Estado pueda desembocar en algo que no sea un despotismo burocrático. Hemos visto ya por qué el Estado no puede controlar democráticamente la industria. La industria sólo puede ser poseída y controlada democráticamente por los trabajadores, que para ello elegirán directamente entre ellos mismos comités para la administración de las industrias. El socialismo será fundamentalmente un sistema industrial; su organización política tendrá una base industrial. Así, los que desempeñen las actividades sociales y los que hagan marchar las industrias de la sociedad estarán directamente representados en los consejos locales y centrales de la administración social. De esta manera los poderes de estos delegados procederán de abajo arriba, a partir de los que efectúen el trabajo y de los conocedores de las necesidades de la comunidad. Cuando se reúna el comité industrial administrativo central, en su seno estarán representadas todas las facetas de la actividad social. Así, el Estado capitalista político o geográfico será sustituido por el comité para la administración de la industria del Socialismo. El paso de un sistema social al otro será la *revolución social*. El Estado político a lo largo de la historia ha significado el gobierno *de hombres* por las clases dominantes; la República del Socialismo será el gobierno *de la industria* administrada en beneficio de la comunidad entera. El primero suponía la sujeción económica y política de los muchos; la segunda supondrá la libertad económica de todos; será, por consiguiente, una verdadera democracia.

Estas afirmaciones programáticas pertenecen a la obra de William Paul, *The State, its Origins and Function*, escrita a comienzos de 1917, poco antes de *El Estado y la Revolución*, de Lenin, que es quizá la obra más libertaria

de este autor (véase nota 9). Paul era miembro del Partido Socialista Marxista- De Leonista del Trabajo y posteriormente uno de los fundadores del Partido Comunista Británico[163]. Su crítica del socialismo de Estado se parece a la doctrina libertaria de los anarquistas en su principio según el cual, dado que la propiedad y la gestión del Estado llevará al despotismo burocrático, la revolución social debe sustituirlo por la organización industrial de la sociedad con el control directivo de los trabajadores. Podrían citarse muchas otras afirmaciones similares.

Lo que tiene mucha mayor importancia es que estas ideas han sido llevadas a la práctica en la acción revolucionaria espontánea, por ejemplo en Alemania e Italia después de la primera guerra mundial y en España (no sólo en las zonas agrarias sino también en la industrial Barcelona) en 1936. Se podría argüir que el comunismo de los consejos, en una u otra forma, es la plasmación natural del socialismo revolucionario en una sociedad industrial. Éste refleja la percepción intuitiva de que la democracia resulta severamente limitada cuando el sistema industrial está bajo el control de una u otra forma de minoría autocrática, ya sea de propietarios, de directores y tecnócratas, de un partido de “vanguardia” o de una burocracia estatal. Bajo estas condiciones de dominación autoritaria, los ideales libertarios clásicos desarrollados por Marx y Bakunin y todos los verdaderos revolucionarios no pueden realizarse; el hombre no será libre de desplegar sus propias potencialidades hasta su culminación y el productor seguirá siendo “un ser humano fragmentado”, degradado, un instrumento en el proceso productivo dirigido desde arriba.

La expresión “acción revolucionaria espontánea” puede inducir a confusión. Los anarcosindicalistas, por lo menos, se tomaron muy en serio la observación de Bakunin de que las organizaciones de trabajadores deben crear “no sólo las ideas, sino también las realidades del futuro mismo” en el período prerrevolucionario. Las realizaciones de la revolución popular en España, en particular, se basaban en la labor paciente de muchos años de organización y educación, uno de los componentes de una larga tradición de entrega y de militancia. Las resoluciones del Congreso de Madrid de junio de 1931 y el Congreso de Zaragoza de mayo de 1936 anunciaron de muchas maneras los hechos de la revolución, y los anunciaron también las ideas algo distintas esbozadas por Santillán (véase nota 4) en su descripción muy concreta de la organización social y económica que había de ser implantada por la revolución. Guérin escribe: “La revolución española estaba relativamente madura en las cabezas de los pensadores libertarios, así como en la conciencia popular. Y existían organizaciones obreras con la estructura, la experiencia y la comprensión necesarias para emprender la tarea de la reconstrucción cuando, con el alzamiento de Franco, el estado de agitación de comienzos de 1936 desembocó en la revolución social”. En su introducción a una antología de documentos sobre la colectivización en España, el anarquista Augustin Souchy escribe:

163 Pueden encontrarse algunos antecedentes en Walter Kendall, The Revolutionary Movement in Britain.

> Durante muchos años los anarquistas y sindicalistas de España consideraron que su tarea suprema era la transformación social de la sociedad. En sus asambleas de sindicatos y de grupos, en sus periódicos, en sus panfletos y libros, el problema de la revolución social se discutía incesantemente y de una manera sistemática[164].

Todo esto está en el trasfondo de las realizaciones espontáneas, de la obra constructiva de la revolución española.

Las ideas del socialismo libertario, en el sentido descrito, han sido sumergidas en las sociedades industriales del pasado medio siglo. Las ideologías dominantes han sido las del socialismo de Estado o del capitalismo de Estado (de carácter crecientemente militarizado en los Estados Unidos por razones perfectamente claras)[165]. Pero en los años más recientes se ha reavivado el interés por aquellas ideas. Las tesis que he mencionado de Anton Pannekoek han sido tomadas de un reciente panfleto de un grupo de trabajadores izquierdistas franceses *(Informations Correspondance Ouvrière).* Las observaciones de William Paul sobre el socialismo revolucionario se citan en una intervención de Walter Kendall ante la Conferencia Nacional sobre Control Obrero en Sheffield, Inglaterra, en marzo de 1969. El movimiento para el control obrero se ha convertido en una fuerza significativa en Inglaterra en los años últimos. Ha organizado varias conferencias y ha dado lugar a la aparición de numerosos panfletos, y cuenta entre sus partidarios activos a representantes de algunos de los sindicatos más importantes. El sindicato de obreros de las industrias mecánicas y de fundición, por ejemplo, ha adoptado, como política oficial, el programa de nacionalización de las industrias básicas bajo “el control obrero a todos los niveles[166]. En el continente hay evoluciones semejantes. El mayo de 1968, naturalmente, aceleró el creciente interés por el comunismo de los consejos y por las ideas emparentadas con él en Francia y Alemania, así como en Inglaterra.

Dada la configuración conservadora general de nuestra sociedad altamente ideológica, no es demasiado sorprendente que los Estados Unidos no se hayan visto apenas afectados por este proceso. Pero también esto puede cambiar. La erosión de la mitología de la guerra fría hace que por lo menos sea posible suscitar estas cuestiones en círculos muy amplios. Si la actual oleada represiva puede ser rechazada, si la izquierda puede superar sus tendencias más suicidas y edificar algo sobre lo que ha sido realizado en la pasada década, entonces el problema de cómo organizar la sociedad industrial según líneas verdaderamente democráticas, con control

164 Collectivisations: L’Oeuvre constructive de la Révolution espagnole, pág. 8.

165 Esta cuestión es examinada en Mattick, Marx and Keynes, y en Michael Kidron, Western Capitalism Since the War. Véase también el debate y las referencias citados en mi obra At War with Asia, capítulo 1, págs. 23-26.

166 Véase Hugh Scanlon, The Way Forward for Workers’ Control. Scanlon es el presidente del sindicato de obreros de las industrias mecánicas y de fundición, uno de los sindicatos más numerosos de Gran Bretaña. Tras la Sexta Conferencia sobre Control Obrero, de marzo de 1968, se creó un instituto que sirve de centro para difundir información y fomentar la investigación.

democrático en el lugar de trabajo y en la comunidad, debería convertirse en una cuestión intelectual dominante para los que conservan sensibilidad ante los problemas de la sociedad contemporánea, y a medida que se desarrolla un movimiento de masas de signo socialista libertario la especulación debería transformarse en acción.

En su manifiesto de 1865, Bakunin predijo que uno de los elementos de la revolución social sería "esa parte inteligente y verdaderamente noble de la juventud que, aun perteneciendo por nacimiento a las clases privilegiadas, en la generosidad de sus convicciones y sus aspiraciones ardientes, abraza la causa del pueblo". Quizás en el surgimiento del movimiento estudiantil de la década de 1960 pueden verse pasos hacia el cumplimiento de esta profecía.

Daniel Guérin ha emprendido lo que él llama un "proceso de rehabilitación" del anarquismo. Sostiene, a mi parecer de modo convincente, que las ideas constructivas del anarquismo conservan su vitalidad, que si son reexaminadas y pasadas por el cedazo pueden ayudar al pensamiento socialista contemporáneo a tomar un nuevo punto de partida... [y] contribuir a enriquecer el marxismo[167]. De las "anchas espaldas" del anarquismo ha seleccionado las ideas y acciones que pueden caracterizarse como socialistas libertarias para someterlas a un examen más intensivo. Esto es natural y justo. Este marco abraza tanto a los principales portavoces del anarquismo como las acciones de masas que han sido animadas por sentimientos e ideales anarquistas. Guérin se ocupa no sólo del pensamiento anarquista, sino también de las acciones espontáneas de las fuerzas populares que crean de una manera efectiva nuevas formas sociales en el curso de la lucha revolucionaria. Se ocupa tanto de la creatividad social como de la intelectual. Además, trata de sacar de las realizaciones constructivas del pasado lecciones que puedan enriquecer la teoría de la emancipación social. Para quienes quieran no sólo comprender el mundo sino también transformarlo, ésta es la manera adecuada de estudiar la historia del anarquismo.

Guérin describe el anarquismo del siglo XIX como esencialmente doctrinal, mientras que el siglo XX, para los anarquistas, ha sido una época de "práctica revolucionaria"[168]. *El anarquismo* refleja esta apreciación. Su interpretación del anarquismo apunta conscientemente hacia el futuro. Arthur Rosenberg señaló en cierta ocasión que las revoluciones populares se caracterizan por tratar de sustituir "una autoridad feudal o centralizada que gobierna por la fuerza" por una u otra forma de sistema comunal que "supone la destrucción o desaparición de la vieja forma del Estado". Un sistema de esta clase será o bien socialista o "una forma extrema de democracia [que constituye] la condición previa para el socialismo, en la medida en que el socialismo sólo puede ser realizado en un mundo que goce del mayor nivel posible de libertad individual". Este ideal, señala, era compartido por Marx y los anarquistas[169]. Esta lucha natural por la

167 Guérin, Ni Dieu, ni Maître, introducción.
168 Ibid.
169 Arthur Rosenberg, A History of Bolshevism, pág. 88.

liberación se contrapone a la tendencia dominante a la centralización en la vida económica y política.

Hace un siglo Marx escribió que los trabajadores de París "se dieron cuenta de que no había sino una alternativa, la Comuna o el imperio, independientemente del nombre con que éste reapareciera".

> El Imperio los había arruinado económicamente por el derroche que había hecho de la riqueza pública, por la corrupción financiera en gran escala que había estimulado, por el impulso que había dado a la centralización artificialmente acelerada del capital y a la expropiación correlativa a que había sometido a muchos de ellos [Marx se refiere en todo este párrafo concretamente a la "clase media" (Nota del traductor)]. Los había suprimido políticamente, los había escandalizado moralmente con sus orgías, había insultado su volterianismo cediendo la educación de sus hijos a los *frères ignorantins*, había sublevado su sentimiento nacional de franceses precipitándolos de cabeza en una guerra que no dejaba más que una sola compensación por las ruinas que había provocado: la desaparición del Imperio[170].

El miserable Segundo Imperio "era la única forma de gobierno posible en una época en que la burguesía había ya perdido la facultad de gobernar la nación y en que el proletariado no la había adquirido todavía".

No es demasiado difícil reformular estas observaciones de tal manera que resulten apropiadas para los sistemas imperiales de 1970. El problema de "liberar al hombre del azote de la explotación económica y de la esclavización política y social" sigue siendo el problema de nuestra época. Mientras sea así, las doctrinas y la práctica revolucionaria del socialismo libertario servirán de inspiración y de guía.

Traducción: Joaquim Sempere

170 Marx, Civil War in France, págs. 62-63.

LAS ESTRUCTURAS DE LA LIBERTAD
JACQUES ELLUL

El interrogante metafísico acerca de la libertad humana no parece haberse dado en todas las civilizaciones y en todas las épocas de la historia. Resulta claro que en algunos contextos la libertad no es una inquietud, una esperanza o una pasión. Hay lenguas que no conocen el término equivalente al nuestro de libertad; el concepto, por lo tanto, no existe. Hay estructuras sociales que no dejan espacio a la libertad (a la llamada "común primitiva") y no parece que los miembros de esos grupos la reivindiquen. Se concluye necesariamente ante un dilema insoluble: ¿el hombre actúa como piensa o bien piensa como actúa? ¿Empezó por sentirse libre, por formular el imperativo superior de la libertad frente a los constreñimientos sociales, políticos o naturales, que comenzó a impugnar a partir de aquel momento, o trató primero de romper el círculo de estas restricciones, dominar el ambiente natural, sacudir al poder sociopolítico y afirmar, por lo tanto, la propia libertad, a teorizarla? ¿Tuvo un imperativo religioso o filosófico que lo guió por senderos de libertad, o bien, a tientas, pudo alcanzar una esfera concreta de autonomía que llamó libertad y, alcanzándola, sintió esa necesidad en medida creciente? Imposible responder: ambas hipótesis pueden sostenerse con argumentos igualmente válidos.

Es lícito pensar en una liberación progresiva del individuo en relación con el grupo social. También es razonable admitir que, en la sociedad primitiva, el hombre no se distingue en nada de sus semejantes; se lo puede parangonar con la abeja de una colmena o la molécula de un organismo viviente; sin embargo, el movimiento ha llevado incesantemente al hombre (no se podría decir bajo qué impulso) hacia una mayor individualización siempre creciente. A medida que tomaba distancia del grupo, se diferenciaba, se empeñaba en empresas específicas, a medida que los caminos se hacían menos intercambiables, que la intervención se volvía personal, que el fin de la vida asumía las formas de una aventura individual, en fin, a medida que la individualización por el acrecentamiento de las distancias llevaba a una disminución de los vínculos, a una libertad, daba origen a una teoría de la libertad. Pero es posible también que la exigencia de libertad haya precedido al pensamiento de la libertad[171].

Tal proceso, que aparentemente se verificó en todas partes, se desarrolló con mayor rapidez en el mundo mediterráneo. También en este caso es necesario ser cautos. ¿Qué era la libertad para el ateniense, para el romano, para el judío, para los primeros cristianos? ¿Es libre quien pertenece a una *polis* libre? Quizá los griegos hayan tenido el sentimiento de la libertad individual en una medida mucho menor a cuanto creemos o, en todo caso, la

171 No hay que olvidar que en el campo del pensamiento periódicamente aparecen quienes declaran tranquilamente que la libertad implica un juego, ya sea que se trate de una opción en favor de la seguridad o en favor de la justicia social. Véase lo escrito por B. F. Skinner, en Beyond Freedom and Liberty, 1971, en favor del máximo de racionalización y de organización, que son exclusivas de la libertad.

hayan tenido mucho más tarde de cuanto pensaban los historiadores y los filósofos del siglo XIX. En cuanto a los romanos, se sabe ahora que el término *libertad* tenía un significado completamente diferente según se hablara de *libertas populi* o de *libertas plebis*. De todos modos, era libre aquel que no estaba sujeto a un *rex*. Para los hebreos, la libertad consiste en ser guiados por el único Dios verdadero, el Liberador (Éxodo). No es errado sostener que la primera gran afirmación de la libertad del hombre, en cuanto tal, es la de Jesús y los primeros cristianos, una libertad según varios niveles, empezando por la afirmación global de que el hombre, por su naturaleza, no es libre, que está sujeto, al mismo tiempo, a su pecado y a las "potencias" que rigen el mundo (los *exhousiai* de los estoicos) y que él no puede, en sentido estricto, liberarse solo sino por obra de Dios, y Dios lo libera mediante la encarnación, la muerte y la resurrección de Jesucristo.

El "nominalismo" es un método indispensable para afrontar un argumento[172]. Se puede comenzar de mediados del siglo XVIII en Occidente cuando aparecen en escena los primeros grandes pensadores liberales. Por una parte, en la esfera política, está Locke, antecesor de Montesquieu; por otra, en la económica, está Adam Smith. La libertad es al mismo tiempo *afirmada* (como condición misma del hombre, como posibilidad de vida), *auspiciada* (presentada como el objetivo que se debe alcanzar, como el ideal para una sociedad), *organizada* (no como una libertad incoherente, sino meditada, ligada con las instituciones, inscrita en las instituciones).

Toda esa corriente de libertad ha sido calificada como burguesa, y en efecto se desarrolló en el mundo burgués. Se ha dicho también que era la libertad del más fuerte para aplastar al débil; que era la libertad de las transacciones comerciales, del dinero y no del hombre. Finalmente se dijo que se trataba de una libertad puramente abstracta y teórica, porque no se le daban al hombre los medios efectivos para ejercerla. Todo esto es cierto, pero lo que más impresiona es que se trata, ante todo, de una afirmación de la libertad política, de cómo organizarse frente al poder para que exista la libertad. Por último se llega a la idea de la confusión entre poder e individuo, a la voluntad común, a la soberanía popular. Es el juego de prestigio de Rousseau; si el poder está totalmente centrado en el pueblo soberano, si el pueblo soberano está constituido, en primer lugar, por mí mismo, si cada uno intercambia la propia voluntad con la de los demás y la reencuentra luego en los demás, las exigencias de aquel soberano no fuerzan más mi voluntad porque obedeceré a mis propias exigencias. Pero, en tanto se iba afirmando cada vez más la libertad del individuo, ¿qué ocurría efectivamente? El crecimiento progresivo del poder del Estado. Es durante el siglo XVIII que se instaura en Francia el sistema político organizado, centralizado, tendiente al absolutismo, que exige por parte del ciudadano

172 El estudioso que ha dado, recientemente, la mejor definición de libertad es ciertamente J. Baechler (Trois définitions de la liberté, "Revue Contrepoint", 5, Laffort, 1972). Ha definido la libertad como lo opuesto a la opresión, la coerción y la sujeción. Libertad es por consiguiente la posibilidad de elegir sin interferencias externas la autonomía en una esfera en la que el individuo puede actuar a su modo y la participación activa en las decisiones del poder. Seguidamente analiza el complejo juego entre lo que el autor llama la libertad absoluta, la libertad positiva y la libertad negativa.

una obediencia total, mayor que en cualquier otro período de la historia. Una obediencia total, no solamente en la teoría sino en la práctica. No se debe olvidar que en verdad los tiranos clásicos podían tener las pretensiones más extremas, pero no tenían los instrumentos necesarios para hacerlas respetar: en realidad reinaban sobre un grupo muy reducido de individuos y (en cuanto su imperio se extendía) tan sólo en la corte, por cuanto el resto de la población escapaba, salvo casos accidentales, al dominio de la tiranía.

Por el contrario, el aparato estatal que se pone en movimiento en los siglos XVIII y XIX dispone de medios de información, de control y de intervención que le permiten encuadrar a toda una población. El primer gobierno que proclamará la libertad completa de todos los ciudadanos es el del Terror, en 1793. Nunca hubo una constitución más liberal, a pesar de que el poder fuese absoluto y se ejerciera por medio del terror.

Pero no es solamente la violencia lo que en este caso parece un aspecto importante, sino la integración cada vez más decidida del ciudadano en el sistema estatal: en efecto, es el gobierno revolucionario francés el primero en implantar la obligación general de los impuestos (infinitamente más pesados que los que estaban en vigor bajo Luis XIV) y el servicio militar.

Siguiendo la línea de estos hechos, pero en un registro totalmente diferente, se desarrolla la filosofía de Hegel. No es explícitamente una filosofía de la libertad, aunque el movimiento de la Idea es siempre su expresión más alta. La filosofía de Hegel se concreta, finalmente, en la teoría del Estado absoluto como realización de la encarnación de la idea en la Historia e, implícitamente, en la libertad. Es necesario preguntarse si, durante el período de crecimiento del Estado, la exaltación de la libertad fue, en efecto, la protesta contra ese crecimiento o bien una especie de pía ilusión, una declaración, dado que el hombre se afirma políticamente tanto más libre cuanto más estrictamente empeñado, obligado y determinado está.

Si se considera el período que sigue –entre 1830 y 1930– se puede constatar, por una parte, el crecimiento constante y progresivo del poder político y, por la otra, el desarrollo de la sociedad industrial. Es en tal momento que se difunden las ideas políticas liberales: es el tiempo en el que se combate por la república, por la nación, por la independencia de los grupos políticos, por el derecho al voto. Pero el problema del Estado, en sí, no se considera nunca (salvo la admirable excepción de Tocqueville). Es también el momento en el cual se perfilan las grandes exigencias de libertad del hombre en el campo económico. La oleada del liberalismo económico había llevado a la mayoría de los hombres a la subordinación al poder económico; ahora se exigía la libertad frente a tal potencia. En esencia, se reencuentra en la esfera económica el mismo esquema que se había individualizado en el campo político. Por una parte los socialistas que luchaban por la libertad, como los socialistas idealistas y también, primero entre todos, Proudhon. Pero, paralelamente a éstos, Marx realiza, en el sector económico, el mismo juego de prestigio que había hecho Rousseau en el político. Cuando el producto del trabajo no sea más una mercancía, pero exista la propiedad colectiva de los instrumentos de producción, cada uno ofrecerá a todos el producto de su trabajo y en cambio recibirá, hipotéticamente, el producto del trabajo de los demás. El individuo es, por lo

tanto, copropietario, con todos, del trabajo de todos y, en consecuencia, ya no está más alienado aunque esté sometido a una rigurosa disciplina de trabajo. Gracias a ese trueque, no impuesto, puede satisfacer todas sus necesidades.

Todo esto permite, en el plano económico, exactamente lo que Rousseau consentía en el plano político. ¿Qué sucedía mientras se desarrollaba el gran movimiento de liberación del hombre alienado por el poder económico?

Se asiste, por una parte, al desarrollo cada vez más rápido de la sociedad industrial y urbanizada que, en la práctica, no parece estar influido por las doctrinas libertarias, las cuales a lo sumo constituyen un desafío y suscitan cuestiones que es necesario resolver; lo que imprime un impulso siempre nuevo a la industrialización. Por otra parte se asiste a la evolución de los regímenes socialistas, que no son menos industrializados que otros, y en los que se perpetúa la opresión industrial del hombre. Corresponde subrayar que nos encontramos frente al mismo fenómeno que se ha verificado en el Estado burgués entre 1790 y 1815, o sea que toda la ganancia se reduce, en último análisis, a la generalización de la opresión[173].

En la sociedad industrial liberal y capitalista había una clase oprimida (así como en la monarquía quien pagaba los impuestos era sólo una pequeña parte de la población que estaba también sujeta a las obligaciones militares); con el advenimiento del socialismo todos, sin ninguna excepción, son asimilados: los funcionarios y los intelectuales son integrados en el sistema industrial “en medida mucho mayor” que en otra parte. La supresión de las clases (admitido que se haya verificado) significa la inserción y la sujeción de todos al engranaje económico. Éste es, en realidad, el movimiento que se produjo en la sociedad.

El hecho suscita dos observaciones: la primera es que los movimientos de liberación, en cuanto movimientos colectivos, erraron el blanco en el período comprendido entre 1830 y 1900; porque se está aún en la polarización del problema económico, se permanece siempre en el argumento de la república y de las constituciones. Por lo que se refiere a las doctrinas, nos hallamos exactamente frente al mismo interrogante ya formulado: se trata de reivindicaciones de la libertad del hombre contra la alienación producida por el industrialismo.

A partir de 1930, la sociedad industrial se transforma en sociedad técnica. El fenómeno ya no es el mismo, la técnica asume una dimensión diferente a la de la máquina; la sociedad no es más un sistema de producción de bienes de consumo. El aspecto principal es la organización, el desarrollo de los servicios, la universalización de las técnicas. Durante este período, ¿a qué asistimos? Los movimientos de masa están orientados hacia la conquista de la libertad frente al capitalismo industrial, es decir, obedecen a las doctrinas de 1850-1917, que corresponden a la fase del desarrollo industrial. Como en el caso precedente, los movimientos equivocan una vez más el objetivo.

173 No se quiere negar que el Estado moderno sea mejor o que la economía socialista sea más igualitaria que las otras.

Se cree hacer la revolución por la libertad luchando contra el industrialismo (que, a la par del capitalismo, continúa existiendo), pero este blanco ha sido superado desde hace tiempo.

La alienación ya no es obra del capitalismo sino del ataque al individuo, víctima de la multiplicación de las técnicas externas e internas como, por ejemplo, la manipulación psicológica (propaganda, publicidad, creación de nuevas necesidades), de su inserción en el sistema tecnológico, que le permite cada vez menos autonomía en la acción, de su condicionamiento por parte de los objetos técnicos, de su adaptación.

El error se vuelve más grave cuando el movimiento de liberación contra el capitalismo industrial se combina con el movimiento de liberación política (que es el caso del Tercer Mundo). No se pretende afirmar que se deban condenar los movimientos de liberación del Tercer Mundo. Ellos están empeñados en una lucha contra potencias opresivas reales, pero el malentendido consiste en creer que su triunfo serviría para crear una situación de libertad.

Lo que probablemente conquisten ellos será una organización social de tipo socialista, cierta independencia frente al "imperialismo", aunque colaborarán para instaurar y poner en movimiento sólo una sociedad tecnológica, vale decir, ese tipo de sociedad que es, ni más ni menos, la causa de la alienación, del mismo modo que la revolución política en Occidente facilitó la puesta en marcha de la sociedad industrial.

Se manifiesta un doble error (siempre en relación con la libertad) cuando un movimiento político de liberación se combina con el socialismo. Frente a la alienación provocada por los medios técnicos surgen teorías sobre la libertad. Pero estas teorías ahora parecen menos coherentes, menos compactas, que en los períodos históricos precedentes.

Para algunos la libertad está ya adquirida de por sí con la técnica misma. Ésta no sería alienante sino por el contrario liberadora: libera al hombre del trabajo, de las enfermedades, de las obligaciones naturales, desacraliza la moral y las creencias y le ofrece innumerables posibilidades de elección en cada campo. Resultaría demasiado extenso responder aquí sobre la exactitud de tales afirmaciones y no sería oportuno hacer una especie de balance del grado de libertad asegurado por la técnica. Caben, sin embargo, dos observaciones: la primera es que los hombres modernos, en su inmensa mayoría, no viven realmente la técnica como medio de liberación, sino como causa de desaliento, sometimiento, angustia, incoherencia e inquietud. Quizá se equivoquen en esto, pero es así. La segunda observación es que, en cada época, el factor creciente de alineación ha sido visto por algunos ideólogos como factor de liberación. En el período comprendido entre 1750 y 1850, innumerables teorías, derivadas en mayor o en menor medida de Hobbes, tienden a demostrar que la mejor garantía de la libertad es el crecimiento del Estado. Éste nos habría liberado, por ejemplo, de las esclavitudes feudales. También el fascismo fue uno de los aspectos de la glorificación del Estado. Del mismo modo, todas las teorías sobre el industrialismo han afirmado que, gracias a la industria, el hombre sería finalmente libre.

Un segundo grupo de teorías actuales puede ser designado con el término de "catastrofismo": nos espera un más allá apocalíptico de la técnica; la libertad no puede surgir sino de una negación absoluta. Frente a un crecimiento que no sería posible detener, de una complejidad terrorífica, de una opresión en todos los niveles, sólo la destrucción radical es la salida para la libertad. Es lo que encontramos en los movimientos en 1968. La libertad, en ese caso, es afirmada con un rigor, una intransigencia, nunca antes constatados. El hombre quiere todo, sin límites, sobre todo en la moral sexual, en la jerarquía, en la autoridad.

No es casual que la filosofía de la libertad de Sartre se encontrara justamente en el centro del período de crecimiento de la sociedad tecnológica; como no es por azar que su filosofía de la libertad se insertara en una filosofía de lo imaginario. En 1968 la libertad era descrita como la imaginación en el poder. Pero el tema de la libertad, en esos tiempos, debía vérselas con el poder gaullista en Francia. Una vez más, entonces, frente a la creciente alienación tecnológica, la filosofía de la libertad erraba la meta y atacaba no tanto al Estado (salvo algunas excepciones) cuanto a una forma de gobierno. En la alienación general, la toma del poder era la conquista de un poder imaginario.

La tercera orientación doctrinaria es la de la fuga y del refugio que Baechler ha analizado y definido admirablemente con el término "escapismo". La libertad está en el abandono de la sociedad moderna, en el marginalismo, en la creación de comunidades, en los sueños y, eventualmente, en el suicidio. La droga se ha convertido así en la maravillosa puerta de la libertad como –bajo otro aspecto menos grave pero no menos significativo– el tipo de vestimenta, los tatuajes, los peinados son para los jóvenes el certificado de su libertad.

Cuando la sociedad industrial alcanzó un nivel más avanzado, se descubrió que la libertad no era una cuestión de organización económica y de organización del trabajo. Porque en ese mismo momento surgió el peligro de una posible alineación derivada de la posesión interior del hombre seducido por cierto tipo de felicidad. A partir de entonces se desplazó la "focalización" de la libertad. La discusión se profundizó situándose a nivel del hombre interior, del hombre "individual".

De aquí los esfuerzos realizados en el plano teórico para conciliar a Freud y a Marx. Las obras mediocres de Reich y Marcuse deben ser consideradas, no por su valor ni por el análisis que contienen (y menos por su orientación revolucionaria), sino como *tests* de la situación. Los marxistas descubren de pronto la interioridad del hombre. De la alienación económica se pasa a la alienación de todo el individuo en su complejidad. Entonces se acude al padre de la "profundidad" y se trata de realizar una síntesis (semejante a aquella intentada en el siglo XIX por Jaurès): la síntesis de la doctrina republicana, salud y libertad política, con aquella de Marx, salud y libertad económica. Este pasaje al "foro interior" es, en realidad, el gran dilema de nuestra época: la reducción de la libertad ha alcanzado lo íntimo del hombre. Quizá sea aquí justamente que nos encontremos ante una situación verdaderamente nueva: el análisis sociológico nos induce, en definitiva, a considerar la libertad metafísica; porque la posición filosófica, a fin de cuentas, se ha limitado a menudo a afirmar que, frente a las obligaciones externas alienantes, el hombre conserva siempre a pesar de todo, su libertad

interior. El esclavo permanece libre en el alma. El prisionero tiene una posibilidad de evasión total. Pero lo que impresiona en esta nueva situación es que lo externo ha alcanzado lo íntimo del individuo. Un hecho muy sintomático de la era de la técnica son, por ejemplo, los campos de concentración donde no basta que el hombre sea prisionero y eventualmente asesinado; debe ser envilecido, deshumanizado. Como en los procesos estalinianos, donde el hombre no sólo debe ser acusado de crímenes y condenado, debe confesarse culpable y además convencerse a sí mismo de sus crímenes y renegar de ellos.

La sociedad tecnológica puede funcionar sólo si el hombre moderno se aliena totalmente en ella; debe quererla, debe amar los productos de consumo, su trabajo, el Estado. Debe adherir, desde lo más profundo de su ser, a la ciencia y al progreso. Si no nutre tales sentimientos, el sistema no puede funcionar. Se trata de una alienación voluntaria del hombre en el sistema, sobre la base de una persuasión y de la excelencia de los resultados evidentes. El problema de la libertad se ha transformado entonces en problemática de la misma libertad interior, mientras lentamente se han abandonado las posiciones de defensa de la libertad en el campo político y económico. El ataque contra la libertad se ha desplazado en profundidad.

Tales ataques frontales no habían existido jamás en el plano ideológico. No ha habido nunca un solo régimen que haya afirmado el deseo de suprimir la libertad; se podría decir, inclusive, que en cada etapa de la historia la libertad ha sido proclamada cada vez más explícitamente y en voz más alta. Las teorías políticas de la libertad comienzan a multiplicarse cuando el Estado se vuelve más potente. El concepto jurídico de las “libertades públicas” se afirma cuando el Estado se convierte en Estado administrativo. En realidad, el aumento de la alienación política ha sido ocultado y facilitado por las doctrinas de la libertad política, exactamente como la alienación económica fue ocultada y facilitada por las doctrinas del liberalismo económico.

¿Cómo pudo suceder que el hombre sea tan ingenuo que afirme su libertad, cada vez en voz más alta, justamente cuando la está perdiendo? No puede tratarse tan sólo de una forma ilusoria de compensación. El mecanismo es probablemente el siguiente: cuando comienza a perfilarse la formación de cualquier sistema social tendiente a limitar la libertad, se verifican acciones evidentes y agresivas provocadas por la misma orientación. El hombre lucha, por un tiempo, contra esos aspectos que le parecen peligrosos. Su reacción en dirección a la libertad es primero directa, espontánea y se mantiene al nivel de lo sensible; luego sigue un período de reflexión, de colaboración y toma de conciencia. El individuo aprende a discernir lo que amenaza su libertad. Examina la situación, pero no debe olvidar nunca que aquello que analiza y de lo cual toma conciencia es algo históricamente vivido, o sea, pasado.

El hombre es incapaz de analizar lo que vive en la experiencia social común (sólo algunos intelectuales, aquellos del *oficio*, son, a veces, capaces... y no siempre). Es necesario un tiempo para pasar de lo vivido experimentalmente y de las reacciones contrarias a esa experiencia a la comprensión y a la toma de conciencia profundizada.

Durante tal período, que puede durar medio siglo e incluso todo un siglo (si pensamos en la historia de Occidente después del siglo XVII) la situación real cambia tanto que el hombre se halla otra vez enfrentado a nuevas formas de opresión que no conoce, pero ante las cuales actúa espontánea, visceralmente porque siente que está en peligro, porque su libertad está amenazada y, al mismo tiempo, teoriza sobre las experiencias de los últimos cincuenta años, entiende lo que ha sucedido anteriormente, prepara una respuesta a esa agresión ya consumada y se esfuerza por salvar la libertad: ese aspecto de la libertad que había sido afectado en situaciones precedentes. De ahí el enredo contemporáneo de reacciones justas, de interpretaciones erradas y de un proyecto de acción o una estrategia en función de esas interpretaciones.

El hombre exige una liberación respecto de los apremios pasados y no se da cuenta del desplazamiento de las obligaciones absolutas. Así, por ejemplo, en 1790 se lleva a cabo la lucha contra el tirano (Luis XIV) con una total inconsciencia respecto del Estado, que no parece peligroso si no está encarnado en el déspota. En 1848, se manifiesta en toda Europa la libertad revolucionaria de constituir las naciones porque se lucha aún contra el invasor (Napoleón) y contra la disgregación, la separación de Europa por obra de los príncipes, que se verificó en 1815, sin consultar a los pueblos.

Actualmente se alimenta la esperanza de la libertad en el campo moral, contra la represión de la sexualidad, contra la opresión familiar y contra el capitalismo, o sea contra cosas que limitaban la libertad hace un siglo, pero que hoy, prácticamente, no representan ya un problema. Nadie se da cuenta, en cambio, que la libertad ha sido eliminada del sistema tecnológico (en cuanto sistema). Se considera el fenómeno sólo en sus aspectos exteriores, que no son peligrosos para la libertad, sino para la vida misma (contaminación, radiactividad).

Este desfasaje entre la alienación real y la lucha por la libertad, orientada siempre hacia un adversario ya superado, comporta aparentemente dos problemas: el primero es que cuanto más avanzamos tanto más la historia acelera su curso; cuanto más grande parece la separación entre ambas siempre mayor se vuelve la distancia entre la conciencia de una realidad y la realidad misma. Quizá, dado que el hombre evoluciona lentamente, el tiempo para la toma de conciencia de una situación sea sensiblemente el mismo.

La separación crece y las decisiones del hombre respecto de su libertad son siempre más inadecuadas.

Es necesario considerar el enorme crecimiento de las informaciones que se reciben y que no facilitan ciertamente la toma de conciencia, obstaculizada por centenares de fenómenos secundarios y fútiles que hacen de veladura a hechos fundamentales.

La opresión se está tornando crecientemente abstracta; del tirano (visible) ha pasado al Estado; del poder político a la administración; del patrón (visible) a la organización industrial; del capitalista al capitalismo; del capitalismo al imperialismo; de la esclavitud de las máquinas a la de la organización; de la organización material a la manipulación psicológica; de la presión psicológica a la seducción del consumo: de todos estos factores a

la constitución de un sistema tecnológico. Esta abstracción de la opresión implica una defensa, cada vez más abstracta y teórica de la libertad. Ésta ya no es una evidencia vivida: parece que puede ser siempre garantizada aun por aquellas cosas y aquellas personas que la niegan, porque justamente cuando la libertad es cortada de raíz se abre la posibilidad de una libertad factual y evidente (por ejemplo, la sociedad tecnológica permite una gran libertad de elección entre distintos bienes de consumo a la vez que exige una perfecta conformidad fundamental).

Esta última observación trae aparejada una consecuencia muy importante: no hay duda de que en cada etapa ha sido otorgado un cierto número de libertades, y el hombre, que había luchado por conquistarlas, pudo creer en una victoria. Se trata de saber qué representan efectivamente estas libertades adquiridas. Entre 1790 y 1870 el hombre occidental logra, por ejemplo, la libertad del voto. Pero se le concede en el momento en que el Estado se ha organizado como tal y la organización capitalista crea la condición proletaria. Marx tiene razón al afirmar que en ese momento la libertad de voto no tiene ya ningún significado. Ha sido concedida porque no podía cambiar nada.

Otro ejemplo claro: la libertad de información. Durante el siglo XIX el hombre ha luchado por conquistar la libertad de información, o sea la posibilidad de informar a los demás, de reunirse, de dar discursos en público, de fijar manifiestos y difundir periódicos sin censura, sin controles por parte de la policía, etcétera. Esa libertad de información respondía a una determinada realidad por cuanto para imprimir periódicos, en aquellos tiempos, eran necesarios modestos capitales. Era una actividad al alcance de pequeños grupos y, como no se vivía aún sumergido en el cúmulo de informaciones proveniente de todas partes, un cartel, un periódico con una tirada de mil ejemplares constituían ya un medio de acción considerable. Los obstáculos provenían siempre del poder político. Se admitía la libertad de opinión, pero se controlaba la libertad de expresión porque tenía una incidencia real y porque era considerable el número de las personas que podían concretamente servirse de ella. La legislación sobre las publicaciones se vuelve más liberal y se llega a un sistema que garantiza una amplia posibilidad de acción. Pero todo esto sucede en el momento en que, por una parte, se multiplican las redes de información y los individuos son aplastados por la masa de informaciones; por la otra, los *mass media* se hacen más caros y en realidad sólo los poderes públicos o los grupos financieros muy potentes pueden crear, controlar y utilizar la radio, los periódicos modernos y la televisión.

En esencia, se le concede a “cualquiera” la libertad jurídica de difundir, como desee, sus opiniones en el momento en que, de hecho, los *mass media* son concentrados en las manos de un pequeñísimo número de individuos y de ningún modo pueden ser usados por “cualquiera”. Si el ciudadano común accede a ellos es en virtud de un favor que se le hace, de una gracia que se le concede y que es siempre susceptible de ser revocada. El análisis jurídico del derecho de información revela, en ese mismo momento, que la situación ha cambiado: se pasa de la libertad de información (activa) a la libertad de ser informados (pasiva). Lo que de hecho se reconoce en medida creciente

es el derecho de recibir informaciones, y la libertad del individuo consiste en elegir entre los varios canales de información. En otras palabras, se podría generalizar como hipótesis que el cuerpo social acuerda, en definitiva, las libertades que no tienen importancia alguna y no ponen en tela de juicio los principios o el proceso de evolución de la sociedad. En tanto que una libertad reivindicada es peligrosa y resulta siempre negada. Cuando ocurre una “liberalización” no se la debe considerar y exaltar como una conquista sino más bien darse cuenta de que el adversario ha concedido algo que carece de valor. Así ocurre hoy con la libertad espiritual, la libertad de consumo, la libertad de diversión.

Se llega a una especie de concomitancia: por una parte, el individuo se halla atrasado en su defensa de la libertad; por otra, el cuerpo social concede siempre libertades que no implican ningún riesgo. Hay una suerte de convivencia, absolutamente inconsciente, ignorada e involuntaria entre la sociedad y el individuo. No hay que olvidar que aquel “cuerpo social” no es una entidad, compuesta sólo por hombres, sino que está subdividido en roles, funciones y poderes diversos, organizado según esquemas institucionales, y que ese “orden” tiende a perpetuar en su estructura aquello que el hombre siente como opresión y represión. No se trata solamente de un aprovechamiento de clase o del predominio de una *élite:* lo cual hace aún más singular el fenómeno de la “complicidad”.

En suma, el hombre, a pesar de sus reivindicaciones, sus exaltaciones y manifestaciones, no reivindica sino las libertades que se hallan a su alcance, no protesta sino contra formas de opresión terminadas, concluidas o a punto de serlo. Y la sociedad acuerda esas libertades que no la ponen en discusión; las mismas que el hombre pretende: las que está seguro de obtener, aquellas que el cuerpo social puede concederle sin daño. Se puede afirmar entonces, desde un punto de vista analítico y partiendo de la experiencia histórica, que la libertad requerida de manera explícita, y en un determinado momento por la masa, es la falsa libertad sin consecuencias, abstracta. Se diría que el hombre retrocede frente a la verdadera aventura de la libertad. Ésta parece ser objeto, como lo sagrado, de una doble orientación: por una parte, la sacralidad del respeto y la de la transgresión; por otra, la libertad ejerce una atracción irresistible, provoca pasiones desenfrenadas: las cadenas, la prisión, el matrimonio indisoluble se le presentan como la negación de sí mismo. Parece que no tuvo otra tendencia desde su origen: desde que era un miembro indistinto del grupo y cumplía un movimiento imperceptible, separando su persona de la comunidad, como la planta se vuelve hacia la surgente de la luz. Pero, al mismo tiempo, cada vez que ha estado en situación de vivir solo o ejercer su libertad, se ha demostrado incapaz o temeroso.

Se ha inventado siempre nuevas cadenas, nuevas fatalidades; se ha insertado en una nueva dialéctica, dándose otras autoridades; ha edificado otra moral, igualmente implacable, determinante, restrictiva como aquella de la que se había liberado. Frente al espacio vacío, el hombre no siente el deseo de arriesgarlo todo. La libertad se revela como un banco de prueba tan radical que el hombre no acepta nunca el riesgo. Si demoliera los roles, las jerarquías, las normas morales, las ataduras sociales e ideológicas, las

costumbres y la pertenencia a determinadas clases, el hombre se encontraría libre, desnudo, débil, impotente, sin significado y casi privado del ser. Tendría que recrear todo partiendo de sí mismo. Nietzsche no sobrevivió a la prueba. El individuo que no está en ese nivel prefiere discutir sobre la libertad; logra descubrir cuáles son los límites posibles y da el nombre de libertad a lo que finalmente satisfará a todos.

Parecía estar asumido el hecho de que el hombre es libre y la libertad nació cuando el individuo se volvió independiente de la "comunidad primitiva". Pero quizá se trata sólo de una visión ideológica: es así como los liberales analizaban la situación.

Hoy, tal concepción despierta críticas relevantes. La verdadera libertad es colectiva. La cuestión no reside en ser un individuo sino en pertenecer a un grupo que sea libre. Para el proletariado ser libres no significa, de ningún modo, valerse de la movilidad social y subir los peldaños de las jerarquías, sino ingeniarse para la desalienación y para poder formar parte de aquella clase que asegurará la libertad en el mundo y al mismo tiempo el porvenir.

La libertad no consiste, entonces, en liberarse de los otros sino en liberarse con los otros y cambiar las estructuras de la sociedad.

La libertad que podría conquistar un individuo con el sistema de explotación es falsa; el hombre no puede ser libre si sus hermanos son esclavos y si él explota la esclavitud de los otros. Está alienado por la alienación de los demás. Es sabido que para Marx[174] el rico no es menos alienado que el pobre por el hecho de poseer dinero. Por lo tanto no hay libertad si no es colectiva. Era (y es siempre) exactamente el mismo problema de cuando la colectividad no era la clase sino la nación. Un polaco, a mediados del siglo XIX, no podía ser libre si no se empeñaba en la liberación de Polonia; era un traidor y un esclavo si, aceptando el yugo ruso, aprovechaba los beneficios derivados de tal situación y se aseguraba una amplia autonomía individual. Este tipo de reacción nacionalista se verifica del mismo e idéntico modo en todos los países del Tercer Mundo. Durante la guerra de Argelia, los árabes que colaboraban con los franceses y que de esto sacaban no solamente ventajas sino también una amplia libertad eran considerados traidores. Su libertad no tenía fundamentos; rechazados por la comunidad argelina, más que hombres libres, terminaban vagabundos, sin patria y erradicados. La "liberación" de Argelia en 1962 lo ha demostrado claramente.

La idea de que la libertad no puede ser sino colectiva se ha vuelto hoy una verdad fundamental, tanto que, considerada también la pasión antiindividualista que caracteriza a los intelectuales contemporáneos y los hombres políticos (de extrema derecha y de extrema izquierda), es imposible continuar considerándola como valor en cuanto ello depende del individuo. No quedan, por lo tanto, más que dos orientaciones: o la libertad es un hecho de la colectividad o bien ya no se la considera como un valor importante. En todo caso, es siempre reaccionaria; por ejemplo, frente a la justicia social

174 En esa perspectiva, el pensamiento de Marx representa exactamente una ideología como las otras y por lo tanto sujeta a las mismas críticas que Marx dirigió a otras ideologías.

prácticamente no cuenta más. Se nota perfectamente que está unida a un cierto individualismo y que el individualismo es esencialmente reaccionario. Sólo la colectividad o la comunidad revisten importancia a causa de la justicia social, de los abusos perpetrados en esta esfera –en el siglo XIX– por el liberalismo económico y por el individualismo.

La libertad colectiva pasa a ser el derecho de los pueblos de disponer de sí mismos; es la llamada libertad revolucionaria, o sea la libertad total para la izquierda y la supresión de la libertad para todos los otros, o bien la libertad de sustituir la política por cualquier otra actividad, otra moral o interpretación.

Sin embargo, presenta también un aspecto muy interesante: el de la libertad-participación. Participación extendida a todos por la gestión del grupo social al cual se pertenece que bien pronto asumirá el nombre de autogestión.

Hay una tercera encarnación de la misma idea, tras la de participación en la soberanía de Rousseau y la de participación en la producción-consumo de Marx; se trata de una forma que querría ser más concreta pero que no es menos seductora. La pasión antiindividualista, antes de 1968, llevaba a una posición muy neta: no se consentía ninguna atenuación al carácter burgués, capitalista, reaccionario, antiprogresista de cualquier afirmación de la libertad.

Era la época en la cual los comunistas y sus simpatizantes consideraban, sin hesitación, a los anarquistas como exponentes de derecha. Evidentemente, el 1968 ha descompaginado aquellas visiones tan claras; sin embargo ha quedado una desconfianza insuperable en relación con la libertad. Los anarquistas son apenas tolerados en los encuentros de la izquierda y a menudo mal comprendidos. Eso no quita que fueran ellos quienes lanzaran la idea de la autogestión, a la cual gran parte de la izquierda se une ahora para tratar de encontrar una nueva forma de doctrina y de acción. La libertad, de todos modos, no es por esto más apreciada. También los políticos cristianos (de tendencia marxista) han adherido a esa corriente individualista y antiliberadora. Se encuentra en ello la misma escala de valores que figura en la izquierda no cristiana, justificada sin embargo por la importancia de la *Koinonia*.

Es interesante, en este caso, constatar el rechazo de aquello que fue, desde el origen, el doble aspecto evidente del cristianismo o sea la individualización y la liberación por medio de Cristo. Aquel al cual el Señor ha dado un nombre se vuelve un individuo, es distinto de la comunidad, de la colectividad, por su relación exclusiva con Dios y se vuelve un hombre libre a imagen de Jesucristo. El mensaje del Evangelio y las verdades fundamentales en él contenidas son abandonados para dar lugar a la más ortodoxa escala de valores de la izquierda. Se trata, pues, de una crítica muy áspera. Estamos obligados a preguntarnos no si la libertad es individual o colectiva, sino cuál es el meollo residual o irrenunciable de la libertad y cuál la relación entre libertad individual y libertad colectiva.

La afirmación de la libertad colectiva –no individual– no es una afirmación moderna, a pesar de que se la quiera presentar, a veces, como un descubrimiento y un progreso. Podría decirse, en cambio, que la libertad

individual, en su formulación doctrinaria, es un descubrimiento moderno. En cuanto a la otra, el ejemplo más explícito es el de Israel, que afirma que su Dios es el libertador porque ha hecho salir a su pueblo de la tierra de Egipto. Es la liberación colectiva de una esclavitud política. Todo un pueblo se lanza a la aventura de la libertad. Y cada hebreo es libre en la medida que pertenece al pueblo liberado. Pero encima de esto Israel conoce perfectamente la relación personal individual con Jahvé. Tal relación distingue de la colectividad a aquel que ha sido llamado y le confiere una libertad que es infinitamente superior, lo distancia de las autoridades políticas o religiosas de ese pueblo libre prescindiendo de las palabras que ya han sido dichas; y él pronuncia una palabra nueva para el pueblo, se yergue solo en una posición de autonomía e independencia absoluta. Indudablemente esta libertad individual (del profeta, por ejemplo, y no sólo ésa) está en relación con la libertad colectiva: ya sea que se actúe partiendo de ella como proclamación de una libertad superior que hay que alcanzar, sea como contraposición a las esclavitudes morales y espirituales que Israel se ha creado por sí o aquellas políticas que soporta. En cada caso el hecho característico es el juego de esa libertad individual en relación con la existencia o la pérdida de la libertad colectiva. Pero la libertad colectiva, que en este caso es la primera, no es ni la forma superior ni el cumplimiento de la libertad misma.

Un individuo, Abraham, es arrancado de su casa, de su trabajo, para ser llamado a la aventura de la libertad. Toda su vida consistirá en esta prueba. ¿A quién encontramos en el origen de la libertad colectiva de Israel? A Moisés, otra individualidad arrancada también de su tradición, de su religión, para volverse el símbolo de la libertad. Esta aventura comienza siempre con un individuo (difícilmente el Antiguo Testamento pueda ser tildado de burgués, individualista y antiprogresista), continúa en la liberación colectiva que encauza a todo un pueblo en el camino de la libertad, para culminar en individuos que encarnan la expresión más alta de la libertad.

Este mismo esquema lo encontramos, en medida muy significativa, en esos pueblos de la antigüedad que, de la libertad, han hecho un valor. Los griegos y los romanos (los históricos modernos insisten sobre este punto) tienen una visión colectiva de la libertad: en efecto, la pertenencia a la *polis* es la única forma compatible con la libertad. Quienes no están organizados de este modo, no son pueblos libres. Entre los romanos, además, se encuentra, a menudo, la convicción según la cual los pueblos son libres cuando no están sujetos a un *rex*. El solo hecho de estar sujeto a un *rex* hace que el hombre sea, al mismo tiempo, un no-ciudadano y un no-libre (no en el sentido de esclavo). Ser libre significa ser ciudadano. También en el Medioevo la libertad es esencialmente la posibilidad que un hombre obtiene de actuar independientemente del señor. Un individuo no es libre sino en la medida en que no está subordinado a un señor y participa en la creación del derecho de la ciudad.

A pesar de todas las críticas que se le han hecho, valen aún las verdades contenidas en la teoría de Gierke. Cada uno de nosotros está estrechamente ligado con su grupo, dispone de la libertad que hay en él y su libertad consiste en la imposibilidad de estar sujeto, comandado y condicionado por una autoridad superior como no sea a través del grupo y por su intermedio.

¿Pero podemos afirmar que en Roma o en Grecia la libertad individual estaba excluida porque la libertad colectiva tenía el primado? Aunque menos neta que en el caso de Israel, la situación es muy similar. Casi siempre hay un héroe individual, que es el modelo de la libertad, libre frente a las tradiciones, frente al miedo o a la familia, que se convierte en un artífice de la libertad de los otros, el fundador de la ciudad.

La libertad colectiva surge de la decisión de un individuo que, antes de luchar por la libertad, se siente libre. Debe ser libre, no sólo en el plano institucional o jurídico, sino en el plano interior (de su pasión) y aquel superior (de lo religioso, de la relación con otros hombres). Cuando la libertad colectiva de la *polis* o de la *res publica* está asegurada, los abanderados de la libertad la hacen revivir, la llevan a su punto de incandescencia.

La desconfianza hacia la libertad, el rechazo del individualismo es propio de los filomarxistas. En relación con esto, parece haber un triple nivel de análisis en Marx: en primer lugar, la acusación fundamental al sistema capitalista está constituida por la nación. ¿Pero qué significa estar alienado sino el hecho de no ser uno mismo porque se está demasiado sometido a los otros, de no ser libre, lo cual, para Marx, equivale a no estar sometido? El hombre, para Marx, está ante todo llamado a ser libre, a ser un sujeto, y como tal obra en pro del dominio de las condiciones que lo determinan, de la posibilidad de expresarse con las propias obras (el trabajo) sin ser destronado: en síntesis, de ser él mismo artífice de su historia. En consecuencia, la orientación final del pensamiento de Marx no es ni la justicia, ni la igualdad, ni tampoco la constitución del socialismo, sino la libertad. Ésta no puede ser conseguida sino poniendo fin a la explotación del hombre por parte del hombre y de todo aquello que lo acompaña (por ejemplo, el Estado). El corolario de Marx es que no existe una libertad por naturaleza, ni una libertad de origen, ni siquiera una libertad histórica; es necesario crearla.

En un nivel de análisis más superficial, el tema de la libertad desaparece, en parte porque es sólo gracias a un examen atento de la alienación que la acción puede iniciarse, y este examen se compendia en la lucha de clases, en la explotación capitalista, en el mecanismo de la dialéctica, de las correlaciones entre relaciones y fuerzas de producción, o sea en ese largo proceso del Marx intelectual que corresponde al *iter* histórico que tendrá que cumplir el proletario.

En fin, en un nivel más superficial aún, es evidente que Marx es decididamente hostil a la libertad, así como a la sociedad burguesa, y quiere destruir aquella ilusión que permite justificar la explotación. Una de sus críticas consiste en evidenciar el carácter *aparentemente* personal e individual de la libertad. En realidad, el capitalismo crea las condiciones de un colectivismo y no conduce verdaderamente a la liberación del individuo.

Marx no está “contra la familia”, sino contra aquello que la burguesía ha hecho de la familia, contra el privilegio de tener una familia, un privilegio del cual el proletariado no goza. Lo mismo sucede con respecto a la libertad.

Dado que ésta es un privilegio propio de los capitalistas y se posee a costa de la privación de toda auténtica libertad por parte de los proletarios, a costa de una ilusión política y civil, hay que suprimirla.

Marx sostiene que, en el período de la lucha, hay que rechazar toda libertad del individuo, sea porque es falsa, sea porque resta vigor a la empresa. Por otra parte, no hay que considerar la "común" (para retomar el parangón de Engels) o el colectivismo o la propiedad colectiva de los medios de producción como una negación de la libertad individual; por el contrario, es en aquella liberación del individuo (de la cual la colectivización es la base indispensable) que se explica la redención de la humanidad. No se trata, para él, de una libertad que se resuelva en la pertenencia a un grupo, a una sociedad o a otra cosa que sea "libre". Esta concepción, muy individualista, es, por otra parte, confutada por los marxistas modernos, que rechazan aquellos términos y pretenden ser más marxistas que Marx.

Si la libertad está caracterizada por hechos como la toma de conciencia, la elección, la decisión, la iniciativa, la posibilidad que tiene el hombre de determinarse, estamos siempre en presencia de actos que son únicamente individuales. Naturalmente, hay también tomas de conciencia colectivas; pero se trata siempre de la suma de tantas individuales. No existe el movimiento colectivo de por sí. En el origen de la toma de conciencia de un grupo o de una clase, hay siempre, infaltablemente, la acción de uno o de algunos que, en cuanto individuos, toman conciencia de la situación del grupo al cual pertenecen y quieren hacer progresar.

Cualquiera sea la forma del movimiento para la liberación de una colectividad, se puede afirmar sin temor que la iniciativa se remonta siempre a un individuo que quiere la libertad. Lo mismo vale para las elecciones. Se habla a menudo de elecciones colectivas, pero en realidad están siempre sugeridas por una selección individual anterior que testimonia la voluntad individual. Apenas se sale de este esquema se está obligado, fatalmente, a fabricar una especie de mitología del pueblo, del grupo, del alma colectiva, o bien a abandonarse a las acrobacias de Rousseau para lograr conciliar la voluntad individual (la única demostrable) con la voluntad general. Por otra parte, si se quisiera medir esa voluntad colectiva de libertad, ¿de qué modo se podría hacer? ¿Sobre la base de la espontaneidad del grupo? Sabemos bien que cualquier averiguación realizada sobre este argumento ha demostrado que tal espontaneidad es guiada por tal o cual otro *leader*. ¿Sobre la base de una consulta electoral o de otro tipo? El resultado es la voluntad colectiva como suma de voluntades individuales. No hay salida. Con esto de ningún modo se pretende sostener que aquellas voluntades individuales sean libres y no determinadas. También éstas están condicionadas; pero no hay movimiento colectivo que, en un principio, no haya sido un movimiento de individuos.

Se podría decir que el problema no es el de aceptar una voluntad colectiva de libertad, sino más bien que libertad significa pertenecer a un grupo libre. Pero, en tal caso, no pueden evitarse las siguientes preguntas: ¿quién define aquella libertad de grupo? ¿Por quién es vivida? ¿Quién decide si el grupo es libre o no? ¿Es posible establecer criterios rigurosamente objetivos que permitan juzgar si el grupo es libre? ¿Podemos considerar la libertad como un elemento químico y decir: "¿Existe un *precipitado* que llamamos libertad?". Pero el precipitado es algo palpable, resulta de una modificación de la fórmula química.

El peligro es el de llegar a la conclusión de que, una vez acabado el predominio de la burguesía, no habrá más alineación y el proletariado será libre. La experiencia rusa demuestra, en cambio, que el proletariado, una vez que llega al poder, puede volverse dictadura y oprimir a sus miembros; éstos, entonces, no gozando de la libertad, se sienten tan oprimidos como en el sistema capitalista. Se podría objetar sobre la base del criterio objetivista: "Lo que siente el individuo no tiene importancia... de todos modos, es libre porque la alienación capitalista ha terminado". En tal caso se responde que, si es cierto que lo que siente el individuo no tiene importancia, ¿qué sentido tiene la famosa exigencia de la toma de conciencia y por qué agitarse tanto por la opresión burguesa? ¿Se debería hacer la revolución sólo para satisfacer un proceso dialéctico de la historia? Una fórmula de este tipo, por otra parte, puede servir para justificar todas las dictaduras, sin ninguna excepción. Se puede sostener la tesis del primado de la colectividad sólo si se elimina el problema de la libertad. La coexistencia de las dos exigencias es impracticable. Es necesario declarar que las únicas cosas verdaderas son el primado de la colectividad y el rechazo del individualismo, con todo aquello que implica (por ejemplo, la seguridad, la comunidad, la igualdad, la justicia, la comunicación, la apertura hacia los otros, etcétera).

No hay que olvidar los resultados efectivos de los regímenes en los cuales se ha afirmado aquel primado de lo colectivo (sea que se trate de lo colectivo de la Iglesia, en el Medioevo, o de la Nación en el siglo XIX, o de la raza con Hitler, o del proletariado).

Cuando una colectividad-comunidad logra apropiarse de la libertad, instalarse en el poder y afirmarse independiente y autónoma, más que integradora ha llegado a un sistema autoritario, totalitario (en el sentido de la absorción total del individuo en el grupo y del sacrificio total que se le requiere) y opresivo.

Si no se ha verificado jamás que una agrupación, que se vuelva autónoma y autocéfala, haya desembocado en un régimen de libertad para sus miembros, ¿cómo es posible aceptar la afirmación de que el hombre en cuanto miembro de aquella agrupación es libre? Se trata de un postulado abstracto y sin fundamento. Lo que es aún más grave es el revés de los términos del problema: cuando la libertad del grupo esté amenazada, ¿quién defenderá al grupo? y, aun antes, ¿quién se dará cuenta, quién lo sabrá? ¿Un grupo es quizás una especie "sensitiva" que se retrae apenas se la toca? ¿Es quizás un organismo que actúa por reflejo y tiene la percepción de lo que lo amenaza?

Es el individuo el que tiene la sensación del peligro, el que siente amenazada su libertad y la del grupo. Se trata de una experiencia y de una reflexión individuales que se multiplican y que penetran progresivamente en la conciencia común. También el hecho mismo de la pérdida colectiva de la libertad no es otra cosa que la suma de situaciones individuales, alineaciones y privaciones de la libertad. La alienación de clase se vuelve un problema de

libertad sólo cuando los trabajadores adquieren la conciencia individual de aquella alienación y se intercambien sus experiencias.

La libertad es siempre y en todo lugar un hecho de voluntad y de afirmación individual. El uso de la libertad constituye otro problema: el saber si tal libertad es efectiva o ilusoria, si no es otra cosa que la combinación de la multiplicidad de determinaciones o si existe independientemente de estas determinaciones. La cuestión principal e indiscutible es la voluntad conjunta de afirmarse a sí mismo y afirmarse libre. Es pretender (aunque no sea verdad) que soy justamente yo quien habla, quien encuentra las palabras correctas, quien organiza la plática y transmite sus ideas, y no una voz impersonal que habla por mi boca y repite un discurso anónimo del cuerpo social, del cual yo no sería sino el portavoz temporal.

Si bien ésta es la verdad científica, el hombre exige otra condición, y es esa pretensión la que tiene una importancia decisiva. También en la situación "primitiva" el hombre, aún sin razonar, sin reflexionar, casi sin buscar, no se contentó con ser un cuerpo entre otros seres vivientes incorporado a un todo. No le bastó ser un miembro del grupo: quiso afirmar su carácter único, insustituible, quiso tomar por sí las decisiones; se liberó. Ahora la opinión científica quiere demostrar que el hombre no es más que el conjunto de determinaciones sociales, que el creerse único y sujeto ha sido una ilusión cultural y accidental, que la última palabra está relacionada con la causalidad y la necesidad. El problema, en realidad, ha penetrado el nivel de la conciencia y ha sido llevado a nivel intelectual. Es posible que la discusión científica (que de todos modos no es sino una disquisición y no la verdadera realidad) registre una realidad, pero, aunque tal discurso se hubiera realizado en la tribu "primitiva", esto habría querido demostrar al hombre, que actuaba independientemente, que la suya era una postura vana e ilusoria y que la realidad era su integración total en la tribu.

Sin embargo, la acción ha sido realizada y lograda. No se pretende sostener que, si persistiera en su empeño, el hombre alcanzaría la libertad, de por sí metafísica. No se puede anular con una demostración realista la pretensión del hombre de ser libre, su voluntad de conquistar la autonomía o la independencia. A pesar de todo, continuará afirmando que es justamente él el que se expresa.

Pero, al mismo tiempo, no se puede negar que es en la experiencia de la muerte que el hombre ha valorizado la insustituibilidad del individuo y la necesidad de su libertad. En cualquier época y en cualquier civilización, el fenómeno de la muerte ha desarrollado un rol decisivo. El que era ya no es. Él hablaba y actuaba, ahora se lo manipula como un pedazo de madera. ¿Cómo no ver la diferencia? ¿Cómo es posible no tener en cuenta tal situación? Porque aquel que era no puede ser sustituido por nada ni por nadie. Es una piedra faltante en un edificio colectivo. Quizá no era nada más que una piedra, pero, al menos, era eso. Conocemos bien todas las astucias, utilizadas para sostener que nada falta, que el espíritu del difunto ha pasado a tal o cual otro individuo que lo encarna, que existe su heredero, etc. Pero son sólo paliativos para esconder la constatación de que es esta precisa persona y no otra la que no está más.

No puede evitarse el notar la diferencia existente entre su capacidad de obrar, hablar, comandar y la pérdida de esa capacidad en la muerte: entre los dos hechos hay la misma distancia que transcurre entre la libertad y la necesidad absoluta. Aquellos que han dicho "la libertad o la muerte" han anunciado quizá la experiencia más antigua de la humanidad. Cuando consideramos la muerte, sabemos que es la no libertad.

Sin embargo no hay que olvidar aquello que dicen los etnólogos: que la muerte no tiene, de hecho, el mismo significado y el mismo valor para los pueblos "primitivos" que para nosotros. La concepción varía indudablemente según la sociedad.

La cuestión puede ponerse de manera distinta: la madre, la esposa, los hijos del difunto ¿sufren o no? Se dice que el luto es un rito social, que la expresión misma de dolor es cultural. El luto y la expresión del dolor no son el dolor. Si hay un rito es porque hay algo detrás del rito: si hay una manifestación estereotipada del dolor es porque el dolor está. En los pueblos, aun en los más atrasados del Africa y del Amazonas, ¿no se manifiesta quizás el dolor en la madre que ha perdido al hijo?

Todo (incluso las fotografías) nos demuestra la existencia real del dolor. El sufrimiento existe porque el ser que se ha perdido era considerado en el ámbito de una relación afectiva, privilegiada, como algo único en tanto era el libre-sujeto y el libre-objeto de una relación única.

El dolor ante la muerte es la prueba suprema de la libertad individual perdida. El rito y la construcción cultural tienen por fin, únicamente, "regular" la explosión del drama, limitar la prueba, socializar la experiencia fundamental para hacerla menos peligrosa. Descubrir la pérdida absoluta de la libertad, encontrarse en la libertad sin límites del sufrimiento y de la ausencia es una experiencia que resultaría absolutamente intolerable si no fuese llevada a dimensiones colectivas y formalizada para atenuar los excesos. El rol del grupo, de la comunidad, es el de ayudar al individuo a superar el dolor, colocándolo en una red de prescripciones que le testimonien, al mismo tiempo, la no-libertad anterior de aquel que murió (y del cual a menudo se dice que sólo *ahora* adquiere la verdadera libertad) y le restrinjan los límites de su libertad, que en realidad no es sino la plenitud de la extensión de su dolor. Hay una intervención secundaria de la comunidad.

El rito se vuelve entonces una protección contra el sufrimiento, que es experiencia cruda de la libertad. Primero está la libertad vivida en el dolor, en el amor, en la muerte; después el rito que se configura como un remedio inventado por la colectividad.

Resulta claro que el individuo no puede existir en una sociedad sin grupo, no puede existir por sí solo. Es también evidente que la libertad no puede jamás ser una propiedad individual. Bakunin tiene razón cuando escribe que "el hombre no es realmente libre sino cuando su libertad, libremente reconocida y representada, como reflejada en un espejo por la conciencia libre de todos los otros, encuentra allí la confirmación de su extensión al infinito. El hombre no es verdaderamente libre sino entre otros hombres de igual condición y, dado que él no es libre sino en cuanto hombre, la

esclavitud de un solo hombre sobre la tierra –ofendiendo el principio mismo de la humanidad– es una negación de la libertad de todos”[175].

Hay entonces en la libertad una voluntad de liberación de los otros. Este hecho indica además una relación con la colectividad o comunidad. Lo que es colectivo es necesariamente represivo. Si fuese totalmente permisivo, no existiría más como colectivo. Pero si no existiera más sería necesario dar por sentado que ya no queda lugar para la libertad. Si suprimimos el cuerpo social en su estructura, su organización, su especificidad, su persistencia en el ser (por lo tanto, su represividad), terminamos por volatilizar, literalmente, la libertad individual: ésta se vuelve o un fantasma interior o bien una incoherencia, una fantasía privada de significado. Ofelia se abandona a la corriente de sus impulsos, pero está loca y prontamente se abandonará al curso del río. Lo colectivo es, al mismo tiempo, la ocasión de la libertad (sin lo cual no podría ser jamás demostrada, sería siempre supuesta) y la posibilidad de la libertad (sin lo cual no dispondría jamás de un medio de expresión). En consecuencia, la sociedad, la colectividad nunca pueden ser liberales o permisivas; no es fundiéndose en ellas que se encuentra la libertad, pero sin ellas la libertad no es sino un problema.

Jamás se sabrá si el hombre es libre a menos que se lo confronte con aquello que está más allá de la libertad, con esa realidad precisa que la niega. Lo colectivo es, por lo tanto, el lugar en el que la voluntad de la libertad individual –que se podría llamar en última instancia la metafísica de la libertad– está obligada a revelarse en su realidad y contemporáneamente en su verdad, o sea volverse histórica.

Sin embargo, debemos comprender que esta situación no es agradable para el hombre, que prefiere vivir en la unidad antes que en la disociación, en el reposo antes que en el movimiento, en el acuerdo antes que en la contradicción. Por ello, por largo tiempo, ha buscado la conciliación. Pero esto implica otro problema más grave, presentado admirablemente por Cioran (*Breviario de podredumbre*), Gallimard, París 1949). La libertad nos da miedo porque sufrimos la atracción de lo arbitrario. “Si podemos cumplir cualquier acto, si no hay más límites a la aspiración y al capricho, ¿cómo evitar el perderse en la ebriedad de un poder tan grande? ¿Quién no ha sido presa del vértigo en un mundo donde se puede disponer de todo? El asesino hace un uso ilimitado de su libertad”. Habla extensamente acerca de esa libertad ilimitada, de la posibilidad efectiva de matar a todos aquellos que son obstáculos y que estamos limitados a matar con el pensamiento. “La libertad implica la doble posibilidad de salvarnos o perdernos...”. Pero en realidad la conciencia se hace sentir sólo intermitentemente y con sobresaltos: “Tenemos instantes apenas para darnos cuenta de que *todo* depende de nosotros: en consecuencia la libertad es un principio ético, por esencia, demoníaco”.

Sería errado aplicar tan excelente reflexión a la libertad absoluta, sin liímites, y buscar entonces una libertad temperada, integrada (por ejemplo, la de los otros). Ser libre significa hacer todo y cualquier cosa, o sea tener

175 Mijail Bakunin, Catechisme révolutionnaire, en Organization de la fraternité révolutionnaire, 1865.

una libertad indiferente e indeterminada. Ser libre significa poder hacer todo con la misma posibilidad y con el mismo desinterés. Hay, en primer lugar, una confusión entre libertad y potencia. Pero hay, sobre todo, una concepción algo infantil de una libertad que sería una especie de dotación interior de la naturaleza humana, presente como un absoluto en el ser, que se expresa en un vacío externo. Supone, por tanto, una naturaleza humana dotada de libertad; un hecho que nadie puede demostrar. Supone, además, un desierto en el cual el hombre se halla situado, no importa si al norte o al oeste. Puede hacerlo todo, todo se equivale. Como consecuencia, nada tiene sentido. Poder hacer todo, indiferentemente, significa que nada tiene valor. ¿Se obedece a la propia fantasía? Elegir lo que quiero, a veces, puede traerme satisfacciones. ¿La libertad del judío errante es libertad? Si se piensa que hay una determinación de la libertad, un impulso que proviene de lo íntimo del hombre, entonces es necesario suponer que este hombre, en efecto, no es libre sino determinado. Por otra parte, es imposible creer que la libertad pueda determinarse: si es simplemente una potencia interior que se proyecta hacia un vacío externo, no encontrará nunca la posibilidad de determinarse. Se replegará en el capricho o en la indiferencia. Son éstos los dos problemas de la libertad que se ha intentado resolver o con la institución de la libertad o con un mito de libertad.

El primer caso, simple y evidente, consiste en pensar que la libertad pueda ser institucionalizada. En esta dirección han actuado los liberales. No hay que olvidar que el liberalismo político es, en definitiva, la tentativa de inscribir la libertad en las instituciones. La institución es por sí abiertamente negadora de la libertad, en la misma medida en la cual tiende a ser organización, sistema, autoridad. En una sociedad no puede haber otra libertad que no sea aquella admitida por el poder.

Cualquier institución se presenta como un conjunto de procedimientos de poderes objetivos, controles, obligaciones y sanciones: no existen alternativas, posibilidades para la libertad. Los liberales, en cambio, han creído que es posible incluirla en el sistema institucional. Era como una apuesta, y han hecho lo imposible para superar la contradicción. Lo han hecho con la doble preocupación de resolver el conflicto libertad-institución y dar un significado a la libertad gracias a su inserción en lo institucional: de tal modo no habría sido ya “la libertad de hacer cualquier cosa”. Con estos propósitos se la ha institucionalizado; lo cual quiere decir que no se ha tratado de saber qué es: se afirma simplemente que existe. Ya no se intenta saber si el hombre es libre: se lo considera libre por gracia institucional. Ciertamente no era poco suprimir la esclavitud y el servilismo, que son la negación de la libertad, sino que esto ha llevado a una situación muy singular: creer que es el poder (político) el que la define. No se trata ya de una libertad “salvaje”, sino que se le da un contenido, un espacio y coordenadas. Libertad es participar en la soberanía, es el derecho al voto, el derecho a elegir la profesión, el derecho de tener opiniones políticas, filosóficas, religiosas, a condición de no turbar el orden público. Es, por lo tanto, el Estado quien da, al mismo tiempo, la definición, el contenido, sus aplicaciones. Pero, siendo así las cosas, es el propio Estado el que es libre, porque sólo de sus decisiones depende la libertad de todos y porque sus

decisiones no son controladas por nadie, sino que son, hipotéticamente, la expresión de la voluntad de todos, que no puede ser discutida.

Al vértigo de la arbitrariedad individual se opone el vértigo de la arbitrariedad del poder. No hay duda que los liberales se esfuerzan por idear mecanismos institucionales de autocontrol; pero éstos están integrados en el sistema del poder y pueden siempre ser cambiados. La libertad institucionalizada es la más frágil de todas; de hecho, basta que el poder cambie su definición para que todo cambie. Conocemos bien el problema famoso: ninguna libertad para los enemigos de la libertad (Bakunin ha rechazado siempre esa fórmula: la libertad para él es el riesgo de perder todo, y si no existe este riesgo no hay libertad).

Pero si la libertad está institucionalizada, o sea está definida por el Estado, si está integrada a la institución, todos los enemigos de la institución deben ser eliminados. No se trata de un problema ficticio; es sobre la base de esa fórmula, por ejemplo, que en Yugoslavia todos los opositores al régimen fueron eliminados.

Es evidente que si es el Estado el que define la libertad, si es la institución la que la garantiza, ella se identifica con el poder político. A Tito se debe esta singular declaración: “Dado que no hay libertad sino protegida, garantizada por el Estado, cuanto más fuerte es el Estado más libertad hay”. No es esto, ciertamente, lo que sostenían los liberales del siglo XIX, los cuales aspiraban a un Estado mínimo, limitado en su competencia y limitado en sus poderes; pero, en realidad, desde el momento en el cual se crea la asociación, ¿cómo impedir al poder político que haga el mismo razonamiento de Tito? El Estado dispone de los órganos que pueden expresarse, mientras la libertad no tiene ninguna voz para hacerlo. Ella no *es*. Es definida... por otra cosa muy diferente. El poder, por lo tanto, puede bautizar con el nombre de libertad lo que es opresión y dictadura. Ésta se ejercita sea en relación con los enemigos de la libertad o de los individuos que, por naturaleza, no son libres. Cuando se instituyeron los campos de concentración, la explicación de Hitler fue la siguiente: los homosexuales, los drogadictos, los insociables, son individuos que por naturaleza no son libres; no se les quita nada, por lo tanto, encerrándolos en un campo.

El error de los liberales fue el de creer que era posible llevar a cabo una combinación entre una organización estatal concreta, munida de poder (aunque reducido), y una libertad puramente hipotética (la de la pertenencia al cuerpo de los ciudadanos) y unida, en definitiva, al juego de las instituciones, que pueden ser siempre modificadas. Si la libertad no tiene una existencia fuera de ellas, si no está arraigada en otra realidad, se entra en la esfera de las ilusiones dominada por el Estado. Lo mismo sucede con la libertad revolucionaria; cuando la revolución la derriba, el Estado se vuelve revolucionario. Estar contra el Estado significa, entonces, estar contra la revolución y al mismo tiempo contra la libertad.

Este hecho muestra otro aspecto de la libertad institucionalizada; el de ser siempre atribuida. En el movimiento revolucionario se halla, innata, una libertad originaria que existe, en cierto modo, de por sí. Ahora bien, apenas se accede a la organización liberal, la situación cambia. Es evidente que el hombre no puede ser dueño de la libertad en modo absoluto, y no controlado

pondría en peligro el frágil sistema de los equilibrios constitucionales. Es necesario rechazar la libertad salvaje y marginal para reconducir cada cosa a la libertad atribuida por el poder. La libertad consistirá entonces, ya sea en el poder de hacer algo (la libertad de expresión, de opinión), sea, más genéricamente, en la delimitación de una zona vacía: en este ámbito el Estado no interviene, se limita a trazar las fronteras que determinan el sector. “En cuanto a vuestra conciencia, obrad como os parezca”. Jardín de la niñez donde se puede jugar como se quiere: se sabe por otra parte que los niños no arriesgan nada, que se trata sólo de juegos. Pero el Estado tiene siempre la posibilidad de desplazar la pared que obra de cerca y nadie le impide, salvo su buena voluntad y benevolencia, intervenir en el interior de la zona vacía. Ésta puede tener dimensiones notables, como en el caso de la empresa económica, y puede reducirse a intervenciones externas o internas. Visto que la libertad es atribuida, “regalada” a quien no tiene nada más que ésta, ¿por qué lamentarse? El hombre, pues, es una estatua sin atributos a la cual el poder da animación dotándola, por ejemplo, de un cierto número de libertades.

Se dirá que no se trata del hombre “en sí mismo”, sino del hombre social y del ciudadano. También en este caso la crítica de Marx es justificada: la separación entre el hombre en sí mismo y el hombre ciudadano equivale a la anulación efectiva del primero. Decir que no se quita nada a la cualidad y a los poderes del hombre como tal es una hipocresía. En realidad se deja subsistir únicamente al hombre interior, el cual no tiene ninguna posibilidad ni ningún derecho de expresarse exteriormente. Lo externo está reservado a la organización: es con esta mentira que se justifica la teoría de la necesidad de salvaguardar el orden público.

Fuera del sistema liberal propiamente dicho, hay otra perspectiva de la libertad como “espacio vacío donde el hombre puede hacer lo que quiere”: la del tiempo libre. La situación es exactamente la misma. Pasatiempo, tiempo libre no dependen realmente del hombre: es la organización la que los delimita. El tiempo libre está rígidamente separado del tiempo de trabajo o de aquel de las obligaciones sociales y, como las actividades del ciudadano en la zona vacía, no tiene una importancia concreta; del mismo modo el tiempo libre no arriesga mucho, ya que cualquier cambio correspondería a una modificación del sistema, y dado que el poder ha establecido los límites de lo que se le admite al hombre, permitiéndole continuar siendo lo que es, así también las actividades del tiempo libre no tienen ninguna importancia, lo que equivale a decir que no le importa nada a ninguno.

Verdaderamente es muy agradable no hacer nada. ¿Pero qué libertad es ésta? Es muy agradable hacer lo que se tiene ganas de hacer (se dice a menudo), pero en realidad se puede hacer sólo lo que coincide con el orden establecido. Se puede elegir si ir al cine o quedarse en casa mirando televisión. Pero es bien sabido que la libertad de las actividades recreativas se agota fácilmente y pierde toda importancia: el hombre se cansa pronto de ese estado de cosas, porque ésta que se le quiere presentar como su libertad no tiene sentido y no cambia absolutamente nada. A lo sumo se trata simplemente de divertirse. ¿Es posible divertirse interminablemente?

¿La libertad, quizá, no es otra cosa que una diversión? Justamente esto es lo que preocupa a una organización del tiempo libre. Se afirma, a menudo: el hombre no sabe qué hacer con su libertad, es necesario ayudarlo, sugerirle juegos y distracciones. En realidad sería más exacto afirmar: el hombre no sabe qué hacer con esa libertad. Justamente se ha comenzado a quitarle a la libertad el carácter virulento y explosivo, el riesgo, el azar, la obligación hacia un nuevo proceso. El riesgo de la libertad se coloca en un nivel muy distinto. La libertad atribuida es falsa, como punto de partida, porque su mismo significado excluye el de un permiso que sea acordado sobre la base de una decisión ajena. Si un padre autoriza a su hijo a ir al cine, ésta no es exactamente una libertad, no es un acto que el hijo realiza; porque la libertad presupone la iniciativa y la decisión. En este caso la libertad verdadera sería la de decidir no ir al cine. Pero aun así, no sería libertad: se trataría de una oposición a la autorización concedida. La libertad no se le inyecta al individuo desde fuera como no se delinea un área vacía en la cual podría ejercitarse.

Hay una gran diferencia, por ejemplo, entre esta forma de libertad y la emancipación: por ésta el esclavo se vuelve libre o sea asume su vida. De ahí en más, él toma las decisiones por sí y ejerce sus elecciones no en base a un código preestablecido, sino como *potestas sui*. Ésta es una primera imagen correcta de la libertad, completamente modificada en el pensamiento liberal y revolucionario clásico. La oposición última depende del hecho de que en todas estas tentativas (libertad institucionalizada, atribuida, analizada, codificada) la libertad se refiere siempre a un haber (se “tiene” la libertad de hacer tal o cual cosa) o bien a una situación (se está encasillado en la posición, en la categoría de hombre libre), mientras que la libertad pertenece a un ser, a una cualidad de la existencia, a una categoría del ser. La contradicción es radical; la libertad no puede ser, por su misma definición, una condición estabilizada, una situación adquirida; ella comienza cuando sucede un cambio de estado, cuando una situación es puesta en discusión, cuando la atribución de la libertad es negada por el uso mismo que se hace, cuando el límite de la institución es traspuesto.

El otro modo por el cual se intenta rehuir la contradicción y la indeterminación es el de la elaboración del mito de la libertad. Estamos en presencia de la evasión. Desde que los liberales institucionales afrontaban con coraje la cuestión y trataban de resolverla de manera concreta, pero en definitiva a costa de su negación, desde hace un siglo se asiste a la formulación de un discurso sobre la libertad que no significa nada en la medida que pretende ser absoluto. Existían ya elementos de ese mito en el momento de la Revolución Francesa: entonces se sustituyen las libertades concretas del Medioevo, que son anuladas por lo absoluto de la libertad, y se la presenta como una divinidad en las fiestas revolucionarias, se persuade al pueblo de que es libre porque el rey ha muerto, se la identifica con la participación del cuerpo electoral y se la afirma de modo total en el momento en el cual el gobierno jacobino se instala con la dictadura más absoluta que Francia haya conocido jamás; se identifica la república con la libertad, se proclama que aplastar militarmente e invadir los pueblos vecinos significa liberarlos: todos elementos que concurren evidentemente a

elaborar, más que una ideología, un mito de la libertad. Se sabe, por otra parte, que Napoleón continuará por ese camino y se presentará como su defensor. Desde el momento en que se convierte en una grandeza política y sale de la esfera privada o metafísica, se puede asegurar que se verificará el fenómeno ya delineado: cuanto más opresiva es la sociedad y cuanto más autoritario el Estado, tanto más aumenta su tono el discurso sobre la libertad y esta virtud resulta exaltada. Queda sólo un problema: que el pueblo lo crea. Pero, de hecho, él cree; está encantado cuando se le ofrece un mito; lo prefiere mucho más que a la libertad real porque se trata de una empresa sin riesgos y sin responsabilidades. La libertad se vuelve absoluta.

La exigencia de libertad (sostenida sea por el poder, sea por el ciudadano) es total, o sea realmente no existirá; toda la libertad o nada significa, claramente, nada. El ciudadano se contenta con la intransigencia de su posición, el poder de su grandeza. Pero, en rigor, esa satisfacción no produce nada, lo cual es ilimitado y al mismo tiempo estéril e insignificante.

El mito de la libertad absoluta no es sino político. Cuando comienza a delimitarse, se amplía como una onda e invade todo. Sabemos ahora que fueron el mito de los pueblos colonizados o el mito de la libertad moral o el mito de la libertad de la mujer aspectos diferentes y expresiones de un mismo e idéntico proceso. Todo pasará por una evaluación que no obliga a nada.

El pueblo colonizado, cuando finalmente se libera, no soporta ningún punto de relación con el Occidente; aun el más simple consejo le resulta una injerencia extranjera insoportable, dictada por oscuros intereses colonialistas. Celoso de su nueva libertad, ese pueblo será susceptible al punto de no poder concebir sino la extrema libertad; aplicando una fórmula simplista del marxismo, no verá, en la postura del colonizador, más que propósitos de explotación y una voluntad de alienación. Sin embargo, el mismo pueblo se lanzará en los brazos (como contrapartida lógica, por otra parte) de la más absoluta, más tiránica y desordenada dictadura militar. Una cosa compensa la otra. Cuanto más autoritario es el gobierno, tanto más susceptible será el punto de honor colonialista.

Asistimos al mismo espectáculo de desborde de la libertad absoluta que ofrece la moral, y sobre todo la moral sexual. Aun cuando los mismos oradores del tema de la libertad hicieran lo que dicen –cosa que no sucede a menudo–, se trata sólo y siempre de un giro de la contrición, advertido como absoluto por la sociedad tecnológica moderna. El discurso sobre la libertad será mucho más vigoroso y absoluto cuanto más desaparezca ella. Es una forma de compensación, un exorcismo, un encantamiento. Cuando no hay más espacio para ejercer una libertad concreta, podemos, al menos, reencontrarnos en la esfera de la palabra. En 1968 fue muy significativo encontrar refugio en la palabra. En realidad, no se podía hacer nada, pero se podía proclamar con palabras la revolución: ese modo, al menos, era posible. Cuando se sostiene que se había “tomado la palabra”, que los jóvenes habían “tomado la palabra como sus antepasados habían tomado la Bastilla”, se escucha una afirmación muy iluminante. Cuando todo ha fallado, se puede decir que todo se ha logrado, con tal que se salven la grandeza y una dimensión ética dilatada hasta las estrellas.

Jamás Napoleón pronunció un discurso tan exaltante sobre la victoria como después de Marengo, que fue una derrota. En 1968 no se podía “tomar” otra cosa, pero en sustancia se trataba sólo de demostrar que la toma de la palabra era la única cosa importante y verdaderamente liberadora. Recuérdese el sabio diagnóstico de Glucksman[176]: gracias a ese acto inaudito, han desorientado completamente al adversario. El mundo burgués los esperaba a un lado de la barricada con su ley, su moral, su estructura económica del dar y del tener y con sus policías; ellos han descuidado todas esas insidias, han vencido la revolución de la libertad, justamente porque han cumplido una acción gratuita. No han atacado allí donde se esperaba: han hablado espontáneamente; ese flujo de palabras libres es la libertad misma, a la cual los burgueses no podían oponer nada. La libertad asume dimensiones grandiosas cuando se abstrae de la pequeña, mezquina batalla por la posesión efectiva de los medios de producción y por el vuelco del Estado. Pero ¿cómo no ver el carácter puramente ilusorio de la operación? No es otra cosa que el canto de libertad de los esclavos negros. Ciertamente la palabra es propia del hombre, pero él habla, habla y habla cuando no puede hacer nada.

No por casualidad justamente en nuestro mundo occidental, rígido y tecnológico, prospera una filosofía del lenguaje y del discurso. La insistencia en el estudio del lenguaje es la expresión involuntaria de una sociedad que no tiene otra libertad salvo la de hablar. Decir que el lenguaje es el tejido, el modelo, la trama, la construcción de la sociedad es otro modo de proclamarse libres en este mundo. Todo está organizado, calculado minuciosamente, no queda ningún margen para competir, todo es ilusorio porque la palabra es libre e informa a través del lenguaje. Las amplias disertaciones filosóficas sobre la palabra y el lenguaje, la investigación estructuralista (a pesar de su carácter explícitamente negador de la libertad), la reflexión indefinida del escritor que medita sobre sí mismo mientras escribe y que termina por hacer de la escritura el acto absoluto, todo esto no se explica sino con la voluntad del hombre de proclamarse libre y, al mismo tiempo, con su temor de empeñarse en una batalla por la libertad, obligándose a asumirla verdaderamente en el ámbito de una sociedad que tiende a la racionalidad, a la organización, a la sujeción, a la técnica, la matematización y la toma de posesión del azar con la teoría de los juegos, la negación de la libertad por obra de las ciencias.

No se trata de la protesta ingenua, de la afirmación: “Yo soy completamente libre en el momento que estoy encadenado”, y ni siquiera de la filosofía del absurdo o del existencialismo sartreano, que son dos formas de proclamación de la libertad que se oponen a esos mecanismos que quieren demostrar la ausencia de libertad. El razonamiento hoy es más sutil: si cada estructura de la sociedad es estructura del lenguaje, si la estructura del lenguaje informa exactamente la relación económica, política, etc., si por otra parte el lenguaje no es sino un vehículo de la palabra, apenas me apodero de ella y hago uso libremente y hablo (hablo yo y no la cosa; es aquí que el estructuralismo rígido se vuelve negador de la libertad), entonces

176 André Glücksman, Stratégie et révolution en France, París, 1968.

me adueño de toda la sociedad, actúo efectivamente sobre ella y soy libre. Cierto estructuralismo (tras la del existencialismo sartreano) no tiene otro sentido que la afirmación de una libertad absoluta que no exige cambiar nada. Es el refugio de quien se siente impotente para conquistarla.

Una confirmación interesante dan las obras del grupo “Tel Quel”, todas entonadas con un carácter mágico y sugestivo. Pero es necesario reconocer que este discurrir sobre la libertad, que se quiere hacer coincidir con la libertad misma, esa construcción de un mito nos coloca, en realidad, en aquello que Charbonneau ha definido “la mentira de la realidad”. Sirve sobre todo como mecanismo de justificación para la sociedad, la cual puede estar satisfecha de la libertad que consiente al hombre hablar incesantemente sobre ella.

Las invocaciones del romanticismo de 1830 y del neorromanticismo actual, por ejemplo, son hermosísimas justificaciones para esa sociedad que puede llamarse liberal desde el momento que consiente semejante sobreabundancia de teorías.

A nadie se le ocurre que toda esa disquisición es excesiva porque no se refiere a nada y no es nada. Cómo se podría hablar hoy de sociedad opresiva, represiva, superrepresiva si, como se ve, todo está cambiando y se lo tolera, se escucha la opinión de los jóvenes sobre la libertad, los *hippies*, las vestimentas extravagantes, las barbas y los cabellos al viento, la droga, la libertad sexual, los espectáculos pornográficos: ¿no son éstas, quizás, otras facetas de un mismo discurso? ¿No son la prueba de que reina la más grande libertad? ¿Qué decir de los jóvenes que tienen la inmensa satisfacción de lograr con sus manifestaciones la demostración de su libertad conquistada? ¿Qué libertad? Una que alcanza los confines de la tierra, que se une a la primitiva de los indios y los africanos: el joven de Saint Germain que anda con ropas de indio es verdaderamente un libre cazador de bisontes en las praderas del Oeste. Ha adoptado sus posturas y el modo de caminar. La libertad del discurso se proyecta contemporáneamente en el futuro, es el creador de una moral nueva; la vida cambia. La sociedad puede aferrarse a la ética liberal, libertaria hasta el límite. A pesar de los insultos que se le dirigen, puede tener la conciencia tranquila y seguir su camino, porque nada de lo que la constituye se pone en discusión.

Mientras se pretenda una libertad absoluta, una ruptura total, mientras se afirme la importancia crucial del lenguaje y del discurso y ellos se justifiquen a sí mismos (cualquiera sea el modo), no se dará un solo paso adelante en dirección a la libertad. ¿Por qué hacer lo que es relativo cuando se nos coloca en lo absoluto, en lo total, en lo definitivo?

También aquí es necesario evitar malentendidos: lo que se ha dicho no quiere sostener la causa del reformismo contra la de la revolución, ni conciliar la sabiduría (al contentarse con pequeñas libertades concretas) frente a la exigencia total.

La sociedad totalizadora actual presupone una revolución mucho más profunda que la política. El segundo malentendido se refiere a la importancia de la palabra: no significa que la palabra no cuenta y que es una ilusión. Pero puede pertenecer al orden de la verdad o la mentira. Es del orden del significado. Es constitutiva del ser en profundidad: el error

consiste en confundirla con la realidad. Se vuelve a caer en esa deplorable confusión creada por el cientificismo que consiste en identificar la verdad con la realidad, o viceversa.

Desde el momento que la palabra está hecha para decir la verdad, es un error fatal creer que ella cambia la realidad. Estamos en plena magia. La palabra mágica cambia la realidad con una operación metafísica. Pero la palabra mágica no es más una palabra, es siempre una fórmula, un abracadabra. La libertad de la verdad, expresada en una palabra cierta, no modifica lo real, no lo informa, empeña sólo el movimiento dialéctico de la tensión entre verdad-realidad, libertad-necesidad, palabra-acción.

Si se crea confusión, entonces la palabra pierde su libertad en el momento que pretende cambiar la realidad, "cambiar la vida (concreta)", y el hombre no tiene exigencias de libertad en la medida exacta en la cual cree poseerla totalmente hablando de ella. El mito de la libertad tiene su origen en una situación de determinación, necesidad, construcción y cuanto más se dilata tanto más el hombre renuncia a la posibilidad de una acción que se oponga a la necesidad dado que él vive en la libertad soñada, testimoniada por el mito. El discurso sobre la libertad agita, de modo decisivo, todas las fuerzas liberadoras del hombre. Pero ese discurso, cuando afirma la presencia de la libertad total, o cuando se expresa en la fórmula "no queda sino...", recurre a un cambio institucional para garantizar la libertad (el discurso posmarxista: no queda sino abolir la propiedad privada de los instrumentos de producción; o bien el discurso anarquista: no queda sino abolir el Estado para que el hombre sea libre), es siempre una posición renunciataria en relación con la exigencia de la libertad.

En efecto, el hombre confía en un cambio objetivo para descargar la preocupación de conquistarla, está convencido de que existe una diferencia radical entre el tiempo libre y el tiempo no libre, en consecuencia se separa del conjunto del proceso; en esta sociedad nosotros no somos libres, es un hecho, pero pasando a la sociedad anarquista seremos libres. También esto será descontado, será una vez más un hecho adquirido. Aunque es sobre todo la convicción de que existe la posibilidad, por ejemplo, de un régimen anarquista lo que parece peligroso para la libertad. Creer que una sociedad así sea posible significa perderse en una causa vaga olvidando la situación actual, en la cual, en cambio, debe inscribírsela. En otras palabras, las posiciones anarquistas parecen extraordinariamente eficaces si son la exigencia de una libertad vivida, conquistada *hic et nunc* en esta sociedad. En cambio, es extremadamente peligroso y estéril si se resuelve en una lucha que tiende a instaurar una sociedad anarquista, concebida como posible y realizable.

La libertad, por lo tanto, no puede originarse en una toma de conciencia de la necesidad. Por una parte, el hombre se empeña en una lucha por alcanzarla sólo si es consciente de que ella no se le dará por naturaleza, si sabe que no es libre, que no existe posibilidad de que se realice objetivamente gracias a un movimiento neutro de la historia, un mundo por el cual él se despertará milagrosamente libre, si sabe que sea donde sea existen determinaciones que lo condicionan y que, justamente por esto, él es llamado (¿por quién?) a declararse, a quererse, a demostrarse libre. No hay

nada más peligroso que el mito de la libertad. Esta no puede iniciarse si no se destruye, en sus raíces, el mito, en todas sus formas, sea en la de "la situación revolucionaria" o en la del progreso gradual necesario de la sociedad hacia la libertad, sea en la del liberalismo o el anarquismo, sea en la de la metafísica de una persona libre o la de la palabra como medio de compensación. Es necesario, entonces, desmitificar la libertad para aprender a conocer, no tanto lo que es, sino quién estoy llamado a ser en cuanto hombre libre. Ciertamente podría manifestarse frente a esto la posición de la pura y simple resignación por la desaparición de la libertad. Lo que equivale a la convicción de que no hay nada y no ha habido nada, fuera del mito de la libertad, de que toda ella consiste en un hablar, de que no hay verdaderamente una libertad vivida ni posibilidades: o porque se renuncia a la libertad a favor de otro valor, como, por ejemplo, la justicia social (qué importa la libertad si no tenemos justicia), o porque se acepta la nada del hombre. En este caso se podría admitir que el hombre y la

libertad son una unidad si el hombre no existe; si es sólo una invención ficticia y cultural, ¿es acaso sólo una invención del discurso de la libertad? ¿Está entonces ligado con la civilización occidental, humanista y cristiana de declinación?

Todo esto surge del pensamiento de Foucault y de los paraestructuralistas. Si es así, no se entiende por qué Foucault continúa su discurso y sus seguidores se empeñan en una acción revolucionaria.

Sin embargo no se debe olvidar el problema que presente la posibilidad de la nada espiritual, tan grave como la del hipotético fin de la humanidad provocada por una explosión nuclear.

La primera certeza que se podría tener es que la libertad no puede ser sino movimiento, cambio, voluntad de avanzar, de transformar. No se puede ni siquiera concebir una libertad estática, consuetudinaria, repetida, estabilizada. Recaeremos en la categoría del tener, no hay libertad si no es posible cambiar una situación o si no se tiene la voluntad de cambiarla. Carece de utilidad hablar de la libertad potencial que siempre sería posible volver operante. La libertad no puede ser potencial, el hecho de que exista no lo captamos por un razonamiento metafísico ni por un examen psicólogico sino sólo por la experiencia vivida. Pretender ser potencialmente libre equivale a refugiarse en la esfera de lo ilusorio y la justificación, que es la negación misma de la libertad. O ésta es vivida, puesta en acto, en consecuencia es movimiento, o no es nada, lo cual no autoriza a concluir que el hombre que se limita a vivir de un modo consuetudinario o que no se empeña en alguna acción no sea libre: en este caso no se trata de libertad o no. La hermosísima imagen evangélica de la libertad parangonada con el viento que sopla "donde quiere" es perfectamente adecuada. No hay libertad sino aquella que, pasando como el viento, cambia las cosas y cambia ella misma. Naturalmente es imposible vivir cada instante de la vida de ese modo.

Las costumbres son necesarias, y son ellas las que nos dejan disponibles para la libertad, pero no se deben confundir ambas cosas. Si el hecho de recorrer diariamente la misma ruta permite dejar libre el pensamiento para otras cosas no se puede decir que se es libre por lo que se refiere a la

elección del itinerario, del ritmo del paso o del paisaje. Tenemos posibilidades limitadas de acción, intervención, cambio, elección y decisión: si dedico mi libertad a un determinado problema, dejo los otros en la indefinición, los abandono al azar o a la repetición. La cuestión importante no es la de “ser (totalmente) libre” (y por tanto todo lo que soy y hago es libre) o “de no ser libre”, sino la de “cómo la libertad se manifiesta en una acción (que puede, naturalmente, no ser solamente material)”.

Por otra parte, es inútil pretender potenciar la libertad con el empleo de las técnicas. El automóvil no aumenta mi libertad por el simple hecho de permitir ir más rápido, llegar más lejos o porque se “ahorre” tiempo en el recorrido. El automóvil, por una parte, lleva a un mayor número de hábitos y de reflejos que el caminar; por otra, es uno de los instrumentos que incluye el mundo tecnológico, rigurosamente determinante. El tiempo ganado no será empleado jamás en una acción de libertad sino que servirá sólo para aumentar el número de acciones no libres (para sobrecargar el empleo del tiempo): procurará una especie de tiempo del no-ser, vacío, entre paréntesis y vano. La peor ilusión sería la de creer, por ejemplo, que un ordenador que asumiese todas las operaciones repetitivas garantizaría una forma cualquiera de libertad. Porque las tareas confiables al ordenador, las preocupaciones que éste nos procuraría, la correlación que se debería establecer no nos liberaría de la obligación de cumplir las actividades indispensables y gratuitas, sino que nos condicionaría más ante el propio ordenador, transformándonos en centauros, mitad hombres y mitad ordenadores, como una nueva forma de la fatalidad. Cuanto más asumiera el repetidor tareas reiterativas, tanto más hipotecaría nuestra vida con el interés y la importancia de obligaciones siempre más numerosas. Por el hecho mismo de ser movimiento y transformación, elegidos y decididos por el hombre, la técnica no es ilimitada; depende absolutamente de nuestras capacidades personales y no es mediadora de decisiones en la acción. Ese movimiento puede ser, según el contexto (social, biológico, político), un acuerdo o una ruptura.

En efecto, la libertad no se expresa solamente en la diversidad de opiniones, en la discusión, en la crítica, en la laceración, aunque indudablemente son todas estas cosas las que hoy afectan mayormente a los hombres, oprimidos por la angustia, por la sensación de un destino implacable, por la necesidad de reaccionar contra una evolución del mundo que resulta desordenado. La libertad es la voluntad de cambiar esa evolución; es la crisis, el movimiento dialéctico, en el que la negación es positiva. No se deben olvidar otras épocas, otras situaciones en las que el movimiento de la libertad habría significado serenidad, acuerdo, sintonía con el ambiente. Un buen nadador es un ejemplo de perfecta libertad cuando se mueve en el agua, adecuándose al elemento que lo circunda. Cuando el ámbito es favorable, la libertad equivale a moverse con facilidad y sin inquietudes en el ambiente mismo. Hoy no es así; la armonía es mecanización y adaptación forzosa, es lo contrario de la libertad. Sin embargo, en las relaciones humanas que pueden actuar en libertad, sea como escándalo, sea como simpatía, existen aun hoy los dos aspectos, y ambos son posibles. Prescindiendo del mundo político, es difícil ver la libertad como algo diferente a una gran duda. Recordamos a propósito una anécdota. Cuando se instauró la república en los Estados Unidos, Jefferson solía decir que un solo derecho del hombre era inmutable, el de la insurrección y la revolución. Mientras estaba en París, le fue informada la revuelta de Shay que ponía todo en peligro; su comentario entusiasta fue el siguiente: “Dios no quiera que en nuestro país transcurran veinte años sin que se verifique una rebelión como ésta” (carta de Jefferson a W. S. Smith, en 1787). “El simple hecho de que el pueblo hubiera decidido sublevarse y actuar le parecía suficiente y no se preocupaba por acertar si la empresa era más o menos justificada”, escribió entonces Hannah Arendt. Porque “el árbol de la libertad debe ser regado, cada tanto, con sangre de patriotas y de tiranos, que es su fertilizante natural”.

La libertad política, por tanto, no puede ser sino la de la transformación no organizada, no sistematizada ni institucionalizada, implicando siempre lo aleatorio e indeterminante. La libertad no puede estar inscrita en un mecanismo constitucional, el cual puede ser a lo sumo bastante “liberal” como para admitir ser pasible de modificaciones, pero a costa de un gran esfuerzo, de una decisión difícil y un empeño ilimitado, porque la libertad no puede ser conquistada sino a un alto precio. En otras palabras, es necesario un sistema político que no ceda al primer impulso y a la más modesta reivindicación. El movimiento de la libertad es sólo aquel que ocupa a todas las fuerzas del ser e implica el riesgo de una quiebra total. A propósito de esto, cuando se habló de “juego” se sobreentendía que se trataba de un juego serio. Huizinga y Caillois lo han demostrado claramente. De otro modo no es sino apariencia.

Un segundo aspecto subrayable es que la libertad no entra en la esfera de la valuación objetiva global y predeterminante. No se puede afirmar, en rigor, o el dictador o la libertad, ni siquiera o el hado o la libertad. Sin embargo siempre se quiere formular el problema así: o el hombre es libre o es esclavo, determinado, sometido al destino. Por lo que se ve, esto significa cometer un triple error. En primer lugar, significa llevar una vez más la libertad a un estado, a una situación adquirida, cristalizada o a un resultado “obtenido”, vale decir considerarla como formando parte de mis atributos materiales o como parte de mi pasado, de mi herencia.

El segundo error es que, formulada de ese modo, la libertad se vuelve una especie de estructura que no puede ser modificada. Si soy libre, puedo dormir tranquilo entre dos almohadas, soy siempre libre... pero, si estoy sometido al destino, en cualquier cosa que haga la decisión estará sujeta a él. Presentar la cuestión bajo este dilema equivale a concentrar todo de tal modo que la libertad misma se identifica con el destino del hombre. Es necesario comprender que si es libertad también puede perderse.

El tercer error es considerar que en consecuencia el hombre se debate en un problema insoluble. Sólo Dios sabe si los hombres son libres o no. Al menos desde el siglo V a. C. la discusión está abierta. El hombre ha tenido que vivir antes que el problema fuera resuelto, ha tenido que vivir como si fuera libre, jugando a la libertad, es decir haciendo su historia. Sólo esto importa. ¿Soy quizá víctima de una ilusión? La física moderna dice que la materia es esencialmente vacío y energía; sin embargo, cuando doy un paso

no caigo en un hueco. ¿Es una ilusión? Ciertamente, pero sólo cuando camino. ¡Qué importa si, en último análisis (verdaderamente último y por tanto no lo alcanzaré jamás), no soy libre! El hecho indiscutible es que, si estoy a la espera de la respuesta del problema, no soy libre. Si considero decisiva la respuesta, ese dilema –el simple hecho de planteármelo– es la prueba de mi no-libertad y me coloca en la imposibilidad de ser, cualquiera sea mi respuesta. No hay que olvidar que es en la esfera política que los hombres llegan a la conclusión que, estando sujetos a una dictadura o a una tiranía, son políticamente libres; que están más que entrampados y que la libertad muere porque los ciudadanos, convencidos de poseerla, no la pretenden.

Si se acepta que la libertad no puede ser sino movimiento y decisión, debe reconocerse que ella es, ante todo, la voluntad de no sufrir el destino. En tal caso, se admite que hay un conjunto de fuerzas determinantes, factores condicionantes que, sin embargo, no constituyen la negación de la libertad, por el contrario son su condición. En aquello que es comprensible y constatable no se puede discutir sobre un destino fatal, o un destino inmutable escrito en los astros; todo lo que se sabe con certeza es que existe un patrimonio hereditario inscrito en los cromosomas, un patrimonio cultural transmitido con la educación y la cultura, un conjunto de obligaciones, sociales y políticas, de imperativos del ambiente y del derecho, hábitos y relaciones, correlaciones e intercambios, pero de este conjunto ciertamente considerable de determinaciones no se puede llegar a la consideración de un Destino, Hado, Ananké; sería un pasaje intelectualmente equivocado. Sin embargo, se está ante un verdadero ultimátum. ¿Se dejará que las cosas vayan simplemente como van, se aceptarán todas esas determinaciones, se dejará vía libre al juego de las obligaciones y de las heredades, se soportarán los acontecimientos, que no son sino las combinaciones de esas fuerzas, o bien se rechazará lo que determina a los individuos y se nos empeñara en una empresa que no es otra cosa que la de sacudirse el peso que nos oprime?

Si se adopta la primera postura, se transformarán las determinaciones en destino, se dominará al Hado, se transformará en absoluto recusable lo que no era sino un complejo no combinado, potencial de potencias. Si nos resolvemos por la segunda posición, ¿no seremos víctimas de una ilusión creyendo ser libres, mientras la acción que se decide hacer está ya perfectamente determinada por una fuerza que se ignora? Todo esto es posible, pero hay que asegurarse, ante todo, que la libertad reside en primer lugar en la decisión misma de ser libres, en la voluntad de emancipación.

Cuando se tome conciencia de todo lo que nos determina, se comenzará a oponer una fuerza contra otra y, utilizando esas contriciones, se realizará la libertad. Se luchará contra el antecedente hereditario usando el arma de la cultura. Obviamente no se podrán modificar los cromosomas, pero sí transformar notablemente los comportamientos, las capacidades, las actitudes que se nos habían "destinado" o por las cuales se estaba definido. Gurvitch definía la psicología de la libertad como la capacidad que tiene un

hombre cuando pertenece a más de un grupo de utilizar uno contra el otro[177]. Cada grupo tiende a ser totalitario, a absorber toda la personalidad de sus componentes, pero si éstos pertenecen a varios grupos, encuentran en el conflicto de los mismos su libertad. Servirse de la familia contra la oficina, del núcleo de amigos contra la familia, del partido contra la oficina es un hecho que puede ser generalizado, porque los factores determinantes no se suman pero pueden contradecirse. Los enfrenta aquel que quiere conquistar la libertad.

Si es así los hombres estarán colocados ante una elección preliminar: ¿cómo utilizar los factores determinantes en la vida? Deberán elegir entre dos orientaciones: la potencia y la libertad, que se contradicen radicalmente. Donde está la potencia hacen falta, por un lado, todas las fuerzas y los medios para conservarla y aumentarla, y esto significa falsa libertad; por otro, el sacrificio de la libertad de los demás, porque el prójimo es siempre un obstáculo para nuestra potencia. Esta orientación, pues, equivale en todos los niveles (del más interno al más externo y del político al psicológico) a la negación de la libertad.

Es verdad también lo contrario: si se dedican todas las fuerzas y todos los medios que están a disposición a través de la cultura o del azar a la afirmación siempre nueva de la libertad, el hecho implica la renuncia de la potencia y de parte de los hombres de su voluntad de potencia. La libertad no puede expresarse en la política sino como una lucha contra la potencia del Estado, como la renuncia a conquistar el poder, como la desacralización del político y la personalización de las relaciones. La conquista del poder por parte de los débiles, de los explotados, de los pobres no ha llevado jamás ni a su liberación ni a la de los otros. Rápidamente se volvieron esclavos del poder y han establecido la dictadura sobre todos. No puede ser de otro modo, porque el poder, como la violencia, pertenece al orden de la necesidad, no de la libertad. Quiere decir que el poder y el Estado se pueden legitimar como necesidades sin las cuales la sociedad humana no podría gobernarse, organizarse, subsistir ni sobrevivir.

La libertad se afirma en el rechazo radical de toda forma de potencia. Ésta es la primera elección que debe cumplirse. La más grande mentira social es la de creer que se puede ser al mismo tiempo potentes y libres de poder consumar los frutos de la potencia y gustar las alegrías de la libertad. Es una presunción hipócrita considerar que se comenzará conquistando la potencia para ponerla luego al servicio de la libertad; que será necesario, ante todo, disponer de muchos medios para subordinarlos luego a la libertad. Esto significa, en realidad, satisfacer la voluntad de potencia que se halla en nosotros sin querer confesarlo y enmascarar tales aspiraciones con una garantía, una justificación que nos atraiga alabanzas unánimes.

177 Robespierre, en su pasión por la libertad, sabía perfectamente que, por una parte, hay un instante favorable a ella, sólo un instante; pero, por otro, si ese instante obedece a la necesidad, aun la más evidente, la más legítima, la libertad escapa. Esto es lo que afirmó en su gran discurso, el último que pronunció en la Convención antes de ser arrestado: "Moriremos porque en la historia no hemos encontrado el momento para fundar la libertad". Las exigencias militares y la miseria del pueblo habían hecho que se perdiera de vista el "momento histórico".

Así han actuado todas las empresas políticas y económicas, sea que se trate de revoluciones socialistas ("¡Es necesario armar la revolución y potenciarla, de lo contrario fallará!"), sea que se trate de un régimen capitalista. No sucedió en la historia que la potencia o la violencia hayan liberado a alguien. Todas las violencias hacen esclavos, en primer lugar a aquel que las emplea.

No hay duda que una revolución sin potencia fracasa; de hecho, es necesario distinguir entre revolución de y por la potencia –que acierta, se afirma, pero instaura sólo el orden de la potencia– y revolución de y para la libertad, que siempre fracasa y se pierde como acto institucional y político pero en el curso de la cual el hombre conquista la libertad y a sí mismo.

Lo que es históricamente irrecusable puede ser colocado como principio general: cada iniciativa de la potencia o tendiente a ella es exclusiva de la libertad: y ésta, una vez excluida, no se reconquista más en el curso del mismo proceso: la potencia no genera nunca otra cosa que potencia, no habrá un pasaje a la libertad. La acumulación de medios excluye la libertad en forma más radical que la más feroz dictadura.

Abrumado por sus medios de potencia, el hombre no se halla en situación de cumplir un acto libre más de lo que podría hacerlo un astronauta en su escafandra-sarcófago. Todo está condicionado en función de los medios. Sin embargo ninguna explosión de potencia, aunque delirante, ha adoptado otra justificación que la de la libertad; hasta el nazismo no ha querido reconocerse como violencia pura y simple, sino como una violencia con fines hacia una más grande libertad. Ésta se vuelve el elemento de garantía y el pretexto. El primer acto de la libertad vivida consiste justamente en denunciar esa utilización, en rechazar la posibilidad de alianza "potencia-libertad", en el desenmascarar la hipocresía de plano (pasaje de la potencia a la libertad) y vivir la libertad contra la potencia.

No hay posibilidad de elección (o el hombre está determinado o es libre), pero el hombre determinado conquista la libertad y lo hace justamente porque está determinado; es en esa acción de conquista que es libre, y la libertad no existe sino en función y relación con las determinaciones.

De esto se deduce que cualquier sociedad unitaria impide la posibilidad de la libertad; y el hecho de que el unitarismo sea aquel ideal de la ciudad griega o el de todas las utopías (que son todas exclusivas de la libertad) o el del jacobinismo o marxismo no cambia el resultado. El primer acto, pues, que precede a cualquier posibilidad de libertad consiste en luchar para establecer grupos contrastantes, para separar a los organismos unitarios, las cristalizaciones, las cohesiones (quiere decir: luchar para debilitar el pluralismo de los organismos, de las naciones, de las asociaciones).

Hay que rechazar todas las tendencias unificadoras y concertadoras, sostener y desarrollar las minorías de cualquier orden, las aberrantes, las "contra-sociedad", las microtendencias. No es aquí que se encuentra la libertad "bella e fatta", pero es la única estructura que consiente al hombre una libertad, siempre que él quiera conquistarla.

También el segundo factor es importante: debe haber obstáculos y prohibiciones. No hay libertad sino cuando el hombre se encuentra delante de la negación, del rechazo de su libertad, del límite impuesto. Es entonces

cuando dice no y comienza a luchar por obtenerla. Ésta será siempre una victoria contra un obstáculo, la superación de un límite.

Porque en el fondo no es otra cosa que un desafío a un sistema de obligaciones. Uno de los lados deteriorados del movimiento social es el de hacer creer al hombre que la obligación se encuentra en determinado lugar, mientras que en realidad está en otra parte. El ejemplo más típico en nuestros días es el de la esclavitud impuesta por el aumento de la tecnología (de la cual el hombre no se da cuenta) y la de la obsesión de los hombres de hoy por los tabúes sexuales, por la "moral burguesa" y la "política imperialista", como si fueran éstas las verdaderas esclavitudes de nuestra sociedad.

La sociedad es siempre muy hábil, agita la muleta delante del toro de la libertad y, mientras éste se lanza, prepara la espada... Toda acción liberadora cumplida contra falsas obligaciones, toda exaltación por una aparente transgresión *matan* a la libertad, ni más ni menos que la peor dictadura. Es inevitable preguntarse a menudo si en ese error, que se ha repetido tantas veces, no se debiera entrever otro aspecto de la complicidad "hombre-cuerpo social", otra hipocresía del hombre, que pretende marchar en busca de la libertad sin asumir los riesgos: es mucho más fácil, más placentero tranquilizar la conciencia con la apariencia de luchar por la libertad contra las sombras de los recuerdos que poner en peligro la propia inteligencia, el suceso y quizá también la vida, empeñando la lucha contra fuerzas duras, efectivas y seguras, en una batalla de resultado incierto y premio aleatorio. Está claro que los gloriosos campeones de la liberación del sexo no arriesgan nada y ganan en todos los frentes, comprendida la posibilidad de recibir por una parte los honores de la sociedad y por otra condecorarse con la orden de los malditos.

La segunda observación es que si la libertad actúa sólo en la lucha contra las prohibiciones sociales (o las estructuras o las instituciones) reales y no ficticias, esto implica que la sociedad no debe ser permisiva. Sólo en una sociedad represiva (por otra parte cómo podría subsistir una sociedad sin ser represiva) la libertad puede ser formulada y afirmarse. No se olvide que para Freud la represión permite la sublimación. Es la obligación social la que impulsa al hombre a la conquista de la libertad, mientras, naturalmente, no haya algún automatismo porque a la sublimación no se llega necesariamente a través de la represión. La voluntad de la libertad no se manifiesta forzosamente donde existen obligaciones y estructuras; aunque lo que es cierto es que no hay libertad, y no puede haberla, en una situación de permisividad. Reencontramos aquí, una vez más, la ilusión de la libertad atribuida, de la libertad-indiferencia. Una sociedad permisiva es el más poderoso esterilizante de toda empresa liberadora. ¿Contra qué luchar para conquistarla? ¿Contra quién rebelarse? No hay niebla, fantasmas ni viento. Puede hallarse un ejemplo eficaz en la relación pedagógica. El niño debe encontrar un obstáculo, un rechazo para que se yerga contra él y trate de superarlo, ingeniándose para ello y ejercitando rápidamente su libertad.

Es el mismo problema de un padre que finge, jugando, una lucha con el hijo. Evidentemente se trata sólo de ejercitar las fuerzas del niño: el padre debe calcular ambas y no voltearlo de golpe, sino mostrarse tan sólo un poco

más fuerte que él, para inducirlo a empeñar, por su parte, todas sus fuerzas y por consiguiente fortalecerse. Cada año, el padre deberá exhibir un poco más de fuerza, a medida que el hijo crece, pero siempre limitándose. Así es en cada relación pedagógica, induciendo al niño a cumplir un esfuerzo y colocándolo ante una dificultad que debe superar, para que intente esa lucha por amor a la libertad. El impedimento debe ser real, proporcional a las fuerzas del niño, para que cada tanto pueda saborear la alegría del triunfo; de este modo será un verdadero ejercicio y no una dificultad gratuita.

Cualquier pedagogía permisiva (como aquella tan célebre de Summer Hill) puede obtener resultados excelentes en varios campos, pero, contrariamente a lo que se cree, no prepara niños aptos para la libertad sino pequeños animales, incapaces de realizar el mínimo gesto liberador, cuando las puertas se cierran delante de ellos. Son libres mientras están en la escuela, pero esa libertad no es real porque no representa la voluntad de lucha que prepara al hombre para ser libre. Es sólo la relación prohibición-rebelión la que crea hombres libres. El hombre, ciertamente, cuando entra en la sociedad no se encuentra frente a reglas elásticas y prohibiciones medidas y adaptadas a sus fuerzas; la batalla entonces asume un desarrollo decisivo y no es un juego; no se trata ya de niños sino de adultos que no tienen un maestro que los guíe. No obstante, están listos para ser libres siempre que tengan no sólo la voluntad de serlo sino también la formación necesaria. Es en este conflicto que se resuelve el problema "libertad-colectividad": la colectividad es la condición de la libertad porque es allí donde se desarrolla la batalla. Entre ambos términos existe una relación dialéctica; por esto no hay que hacerse ilusiones: en esa batalla no habrá nunca una victoria; la libertad no se conquista al final de un combate, sino que es el momento mismo del combate el que la representa totalmente. No existe un después en el que se podrá vivir finalmente tranquilos en el jardín de la libertad. Ella se agota en el acto mismo de la transgresión, en el instante de la revuelta, en la llamarada de la revolución. Allí, sólo allí, el hombre puede experimentar lo que ella es, fuera de lo cual puede soñarla, esperarla, imaginarla, describirla, pero no vivirla.

La batalla puede ser conducida de varios modos, no necesariamente político o social: se sitúa ante todo en la vida privada, personal, interior y espiritual (cuando se trata de la lucha con el Ángel o sea con Dios). Puede ser hecha con la palabra. La palabra no es el intento mezquino de esconder las propias faltas; puede ser evocadora, el agente de la libertad (ciertamente no, porque se transformaría en un contralenguaje estilo Beckett, donde no hay sombra siquiera, de una mínima libertad). Sólo el lenguaje que se hace portador de una palabra transmisible puede eventualmente ser evocador de la libertad.

La palabra puede entonces ser verdad, porque se refiere a ella. Si la palabra se contempla a sí misma como libertad (porque se puede decir cualquier cosa y no tiene ninguna importancia), no es nada. Si se refiere a la verdad que hay que confrontar con lo real, si es evocadora de aquella dialéctica nueva, verdad-realidad, entonces es la expresión más alta de la libertad. Lo real es el obstáculo, el peso, el límite, la prohibición que hay que superar, levantar, transgredir; lo que no puede suceder sino con la

influencia de la verdad, que debe ser *hic et nunc* encarnada, es el testimonio. En tal acto, por medio de la palabra, el hombre crea contemporáneamente lo inesperado, la sorpresa, el estupor, se declara libre en el instante en el cual su testimonio de la verdad hace explotar lo real. El pedagogo no puede transmitir por vía directa (permisividad) la libertad a sus alumnos: puede sólo formarlos, prepararlos para el combate. El padre no puede transmitir a sus hijos una libertad por él conquistada. Puede ocurrir naturalmente que hayan modificaciones en las estructuras que hacen posible la acción del hombre por la libertad, pero no habrá ninguna que pueda inscribirla, prescindiendo de algún modo de la decisión de todo hombre, de manera duradera y siempre renovada. Cuando se habla del intento de crear las estructuras de la libertad, no debe olvidarse que tal esfuerzo no puede limitarse simplemente a reducir o eliminar las instituciones; la sede de la libertad no es un campo vacío. La libertad, pues, debe ser siempre reconquistada, por cada individuo, en cada generación, por cada institución.

No sólo porque la adquisición moral o espiritual en general no es directamente transmisible; lo mismo podría decirse, por ejemplo, del hecho de que aunque el padre haya aprendido diez lenguas ello no significa que transmita automáticamente a sus herederos esos conocimientos. No se trata del mismo fenómeno; la especificidad de la intransmisibilidad, de la inobjetivación de la libertad depende de dos factores. Ante todo del hecho de que toda situación humana tiende a repetirse, a transformarse en *habitas;* donde hay repetición no hay libertad. Toda institución tiende a cristalizarse; ha sido creada ágil pero se organiza, se hace más compleja, minuciosa y deja siempre menos espacio para moverse. Se ha hablado de pesadez de las instituciones, de viscosidad del ambiente socioeconómico que aumenta siempre más, a medida que la situación se prolonga. No es que haya una pesadez "en sí", propia de las instituciones; es como si las instituciones estuvieran dotadas de algunas características particulares entre las cuales se hallara la pesadez. Cuando el hombre participa del nacimiento de un grupo social, se esfuerza innecesariamente por organizarlo mejor; cuando espera las actividades de una institución o de un grupo de instituciones, trata de perfeccionarlas; esto significa hacerlas siempre menos elásticas, completarlas, prever todos los casos posibles, objetivarlas. Se sabe cómo han evolucionado, siempre o casi siempre, los sistemas jurídicos: han llegado a prever en la ley casos continuamente más numerosos y situaciones varias, de modo de no dejar lugar a las improvisaciones, ningún margen para el juez o el administrador. Se estudian siempre más detalles, formas, hipótesis, porque se desconfía sobre todo de la libertad de la cual podrían valerse si un caso no fuera previsto por la ley, un juez o el administrador. Se necesitaría que fueran *robots,* con la justificación del riesgo de la arbitrariedad y la injusticia.

Lo que sucede en el campo jurídico puede extenderse a cualquier organismo social, a todo sistema institucional. Hay en toda evolución histórica, de cualquier sociedad, una acentuación de lo impersonal, una objetivación siempre más grande de lo real. Es necesario que el hombre que quiere ser libre comience a oponerse a esa tendencia y, rechazando la

seguridad de la objetividad, esté dispuesto nuevamente a correr el riesgo de la arbitrariedad y la injusticia, para que la libertad sea aún posible.

El segundo aspecto de la intransmisibilidad de la libertad es que ella no existe hasta tanto el hombre no ha hecho su experiencia. Esta experiencia no puede servirle a otro. Puede ser sólo un testimonio, un ejemplo, un llamado, una incitación, pero no exime al otro de intentar su propia aventura, ni a inscribir su voluntad de libertad en la realidad. Sin embargo, sólo en la medida en que la libertad no deja tras de sí trazas convincentes y no se transmite como una herencia, se puede hablar de quiebra de la libertad. Después de todo, se puede admtitir que el fracaso es una de las estructuras esenciales de la libertad. Porque si hubiera un éxito se tendría también un modelo de verdad[178]; lo cual sería la negación total de la verdad que, analizada, demostrada, delimitada podría (como siempre sucede) no ser vivida. Es necesario, para que sea viva y activa, que toda inserción de la libertad en la realidad fracase cada vez o que su logro sea tan fugaz que ilumine la noche como un relámpago. La libertad pertenece al orden de los relámpagos no al de la luz eléctrica: no resulta útil para algo; al contrario, en el campo de la utilidad es más bien nefasta. Es el lugar y el momento en el que el hombre se halla vivo y profundamente consciente de ser. En otras palabras, la libertad es la condición de todo el resto de la aventura humana. Pero siempre en la medida misma de su fracaso, que exige que otro individuo retome el camino y, a su vez, descubra que está vivo.

No se puede nunca partir de una libertad conquistada por el predecesor que nos permita aspirar a otra aún mayor. No existe un más o un menos en la libertad. Existe el estallido del acto revolucionario, por ejemplo, y su desaparición, su negación, la cristalización. Donde la libertad estalló, la situación ya no es más la misma. La tela de araña se ha lacerado. Se reconstruirá con otro modelo. Tal reconstrucción es necesaria, indispensable para poder sobrevivir, porque el hombre desaparecería sin su capacidad organizadora, técnica, jerárquica, ordenadora. Pero no sobreviviría siquiera si, viviendo en el sistema que ha edificado, renunciara a su afirmación, a su responsabilidad, a su esfuerzo por llegar al límite, por tender hacia un absoluto o eterno, o sea a la explosión de su libertad. Es un gran misterio el de la propia laceración del hombre, que no puede reconciliarse consigo mismo, que no puede ser consolado.

Decir que está en la naturaleza del hombre significa recurrir a la virtud soporífera de la amapola de los médicos de Molière. Un cristiano respondería que en esa posición está la acción secreta del Espíritu Santo o bien la aspiración, la exigencia, inconsciente pero inmutable, del Reino de Dios (¡que será el triunfo de la libertad y no la construcción ideal de una utopía!), la impaciencia por atravesar finalmente el límite prohibido de los

178 Es lo que se trata de hacer en el campo filosófico, intentando determinar la libertad con un triple razonamiento: el descriptivo, sobre lo que es una acción libre; el de la libertad sensata, o sea el pasaje de la libertad arbitraria a la política; y el de la libertad ontológica, con el ser del acto y la ética de la acción y, finalmente, el análisis del surgimiento de la subjetividad.

Khérubs, por el retorno al Edén, o bien la profecía vivida *hic et nunc* de lo que sucederá el día de la vuelta de Cristo.

Tres explicaciones extraídas de la teología cristiana, pero que son explicativas sólo para el creyente y entran en una esfera muy distinta de la del análisis sociológico de las estructuras de la libertad.

OMNES ET SINGULATIM: HACIA UNA CRÍTICA DE LA "RAZÓN POLÍTICA"

MICHEL FOUCAULT

I

El título suena pretencioso, lo sé. Pero la razón de ello es precisamente su propia excusa. Desde el siglo XIX, el pensamiento occidental jamás ha cesado en la tarea de criticar el papel de la razón –o de la ausencia de razón– en las estructuras políticas. Resulta, por lo tanto, perfectamente inadecuado acometer una vez más un proyecto tan amplio. La propia multitud de tentativas anteriores garantiza, sin embargo, que toda nueva empresa alcanzará el mismo éxito que las anteriores, y en cualquier caso la misma fortuna.

Heme aquí, entonces, en el aprieto propio del que no tiene más que esbozos y esbozos inacabables que proponer. Hace ya tiempo que la filosofía renunció tanto a intentar compensar la impotencia de la razón científica como a completar su edificio.

Una de las tareas de la Ilustración consistió en multiplicar los poderes políticos de la razón. Pero muy pronto los hombres del siglo XIX se preguntaron si la razón no estaría adquiriendo demasiado poder en nuestras sociedades. Empezaron a preocuparse de la relación que adivinaban confusamente entre una sociedad proclive a la racionalización y ciertos peligros que amenazaban al individuo y a sus libertades, a la especie y a su supervivencia.

Con otras palabras, desde Kant el papel de la filosofía ha sido el de impedir que la razón sobrepase los límites de lo que está dado en la experiencia; pero desde esta época –es decir, con el desarrollo de los Estados modernos y la organización política de la sociedad– el papel de la filosofía también ha sido el de vigilar los abusos del poder de la racionalidad política, lo cual le confiere una esperanza de vida bastante prometedora.

Nadie ignora hechos tan banales. Pero el que sean banales no significa que no existan. En presencia de hechos banales nos toca descubrir –o intentar descubrir– los problemas específicos y quizás originales que conllevan.

El lazo entre la racionalización y el abuso de poder es evidente. Tampoco es necesario esperar a la burocracia o a los campos de concentración para reconocer la existencia de semejantes relaciones. Pero el problema, entonces, consiste en saber qué hacer con un dato tan evidente.

¿Debemos juzgar a la razón? A mi modo de ver, nada sería más estéril. En primer lugar porque este ámbito nada tiene que ver con la culpabilidad o la inocencia. A continuación, porque es absurdo invocar "la razón" como entidad contraria a la no razón. Y por último porque semejante proceso nos induciría a engaño al obligarnos a adoptar el papel arbitrario y aburrido del racionalista o del irracionalista.

¿Nos dedicaremos acaso a investigar esta especie de racionalismo que parece específico de nuestra cultura moderna y que tiene su origen en la Ilustración? Ésta fue, me parece, la solución que escogieron algunos

miembros de la escuela de Francfort. Mi propósito no consiste en entablar una discusión con sus obras, que son de lo más importante y valioso. Yo sugeriría, por mi parte, otra manera de estudiar las relaciones entre racionalidad y poder:

1. Pudiera resultar prudente no considerar como un todo la racionalización de la sociedad o de la cultura, sino analizar este proceso en diferentes campos, fundado cada uno de ellos en una experiencia fundamental: locura, enfermedad, muerte, crimen, sexualidad, etcétera.
2. Considero que la palabra "racionalización" es peligrosa. El problema principal, cuando la gente intenta racionalizar algo, no consiste en buscar si se adapta o no a los principios de la racionalidad, sino en descubrir cuál es el tipo de racionalidad que utiliza.
3. A pesar de que la Ilustración haya sido una fase muy importante de nuestra historia y del desarrollo de la tecnología política, pienso que debemos referirnos a procesos mucho más alejados si queremos comprender cómo nos hemos dejado atrapar en nuestra propia historia.

Tal fue la "línea de conducta" de mi trabajo anterior: analizar las relaciones entre experiencias como la locura, la muerte, el crimen, la sexualidad y diversas tecnologías del poder. Actualmente trabajo sobre el problema de la individualidad, o más bien debería decir sobre la identidad referida al problema del "poder individualizante".

Todos sabemos que en las sociedades europeas el poder político ha evolucionado hacia formas cada vez más centralizadas. Desde hace decenas de años los historiadores han estudiado la organización del Estado, con su administración y burocracia.

Me gustaría sugerir, a lo largo de estas dos conferencias, la posibilidad de analizar algún otro tipo de transformación en estas relaciones de poder. Esta transformación quizá sea menos conocida. Pero creo que no está desprovista de importancia, sobre todo para las sociedades modernas. En apariencia, esta evolución se opone a la evolución hacia un Estado centralizado. A lo que me refiero en realidad es al desarrollo de las técnicas de poder orientadas hacia los individuos y destinadas a gobernarlos de manera continua y permanente. Si el Estado es la forma política de un poder centralizado y centralizador, llamemos pastorado al poder individualizador.

Mi propósito aquí consiste en trazar el origen de esta modalidad pastoral del poder, o por lo menos de algunos aspectos de su historia antigua. En la próxima conferencia intentaré mostrar cómo este pastorado vino a asociarse con su polo opuesto, el Estado.

La idea de la divinidad, del rey o del jefe como la de un pastor seguido por su rebaño de ovejas no era familiar ni para los griegos ni para los romanos. Sé que hubo excepciones: las primeras en la literatura homérica, otras más tardías en algunos textos del Bajo Imperio. Volveré a ellas más tarde. A grandes rasgos podríamos decir que la metáfora del rebaño se encuentra ausente de los grandes textos políticos griegos o romanos.

Ése no es el caso en las sociedades orientales antiguas: Egipto, Asiria, Judea. El faraón era un pastor egipcio. En efecto, el día de su coronación

recibía ritualmente el cayado de pastor; y el término "pastor de hombres" era uno de los títulos del monarca babilónico. Pero Dios también era un pastor que llevaba a los hombres a los pastos y los proveía de alimento. Un himno egipcio invocaba a Ra de la siguiente manera: "Oh, Ra, que vigilas mientras los hombres duermen, tú que buscas aquello que le conviene a tu rebaño". La asociación entre Dios y el rey se lleva a cabo fácilmente, puesto que los dos desempeñan el mismo papel: el rebaño que vigilan es el mismo, al rey-pastor le corresponde cuidar las criaturas del gran pastor divino. Una invocación asiria al rey rezaba de la siguiente manera: "Ilustre compañero de pastos, tú que cuidas de tu tierra y la alimentas, pastor de toda la abundancia".

Pero, como sabemos, fueron los hebreos quienes desarrollaron y amplificaron el tema pastoral con, sin embargo, una característica muy singular: Dios, y solamente Dios, es el pastor de su pueblo. Solamente se da una excepción positiva: David, como fundador de la monarquía, es invocado bajo el nombre de pastor. Dios le ha encomendado la tarea de reunir un rebaño.

También hay excepciones negativas: los malos reyes se comparan consecuentemente con los malos pastores: dispersan el rebaño, lo dejan morir de sed y lo esquilan exclusivamente para su provecho. Yahvé es el único y verdadero pastor. Guía a su pueblo en persona, ayudado solamente por sus profetas. Como dice el salmista: "Como un rebaño guías a tu pueblo de la mano de Moisés y de Aarón". No puedo tratar, como es lógico, ni los problemas históricos referidos al origen de esta comparación ni su evolución en el pensamiento judío. Solamente desearía abordar algunos temas típicos del poder pastoral. Quisiera señalar el contraste con el pensamiento político griego, y mostrar la importancia que cobraron después estos temas en el pensamiento cristiano y en las instituciones.

1. El pastor ejerce el poder sobre un rebaño más que sobre una tierra. Probablemente sea mucho más complicado que todo eso, pero, de una forma general, la relación entre la divinidad, la tierra y los hombres difiere de la de los griegos. Sus dioses poseían la tierra, y esta posesión original determinaba las relaciones entre los hombres y los dioses. Por el contrario, la relación del Dios-Pastor con su rebaño es la que es original y fundamental. Dios da, o promete, una tierra a su rebaño.

2. El pastor agrupa, guía y conduce a su rebaño. La idea según la cual le correspondía al jefe político calmar las hostilidades en el seno de la ciudad y hacer prevalecer la unidad sobre el conflicto está sin duda presente en el pensamiento griego. Pero lo que el pastor reúne son los individuos dispersos. Éstos se reúnen al oír su voz: "Silbaré y se reunirán". Y a la inversa, basta con que el pastor desaparezca para que el rebaño se disperse. Dicho con otras palabras, el rebaño existe gracias a la presencia inmediata y a la acción directa del pastor. Una vez que el buen legislador griego, como Solón, ha resuelto los conflictos, deja tras de sí una ciudad fuerte dotada de leyes que le permitirán permanecer con independencia de él.

3. El papel del pastor consiste en asegurar la salvación de su rebaño. Los griegos también sostenían que la divinidad salvaba la ciudad; y nunca dejaron de comparar al buen jefe con un timonel que mantiene su nave lejos de las rocas. Pero la forma que tiene el pastor de salvar a su rebaño es muy diferente. No se trata solamente de salvarlos a todos, a todos juntos, cuando se aproxima el peligro. Se trata de una bondad constante, individualizada y finalizada. De una bondad constante porque el pastor asegura el alimento a su rebaño, cada día sacia su sed y su hambre. Al dios griego se le pedía una tierra fecunda y cosechas abundantes. Pero no se le exigía mantener a un rebaño día a día. Y bondad individualizada también, porque el pastor atiende a cada una de sus ovejas sin excepción para que coma y se salve. Más adelante, y sobre todo los textos hebraicos, acentuaron este poder individualmente bondadoso: un comentario rabínico del Éxodo explica por qué Yahvé convirtió a Moisés en el pastor de su pueblo: había abandonado a su rebaño por ir a la búsqueda de una oveja descarriada.

Y por último, aunque no menos importante, la bondad final. El pastor dispone de una meta para su rebaño. Debe o bien conducirlo hasta los mejores pastos o bien llevarlo de nuevo al redil.

4. Queda otra diferencia en la idea según la cual el ejercicio del poder es un "deber". El jefe griego debía naturalmente tomar decisiones en el interés de todos, y habría sido un mal jefe de haber preferido su interés privado.

Pero su deber era un deber glorioso: aun cuando tuviera que sacrificar su vida en la guerra, su sacrificio se veía compensado por un don de un valor extremo: la inmortalidad. Nunca perdía. La bondad pastoral, por el contrario, se halla más próxima de la "abnegación". Todo lo que hace el pastor lo hace por el bien de su rebaño. Ésta es su preocupación constante. Él vela el sueño de sus ovejas.

El tema de la vigilia es importante. Hace resaltar dos aspectos de la dedicación del pastor. En primer lugar, actúa, trabaja y se desvive por los que alimenta y se encuentran dormidos. En segundo lugar, cuida de ellos. Presta atención a todos, sin perder de vista a ninguno. Se ve llevado a conocer al rebaño en su conjunto, y en detalle. Debe conocer no sólo el emplazamiento de los buenos pastos, las leyes de las estaciones y el orden de las cosas, sino también las necesidades de cada uno en particular. De nuevo, un comentario rabínico sobre el Éxodo describe en los términos siguientes las cualidades pastorales de Moisés: enviaba a pacer las ovejas por turno, primero las más jóvenes, para que encontraran la hierba más tierna, luego las más viejas, porque eran capaces de pacer la hierba más dura. El poder pastoral supone una atención individual a cada miembro del rebaño.

Éstos no son sino temas que los textos hebraicos asocian con las metáforas del Dios-Pastor y de su pueblo-rebaño. No pretendo con esto, de ninguna manera, afirmar que el poder político se ejerciera de este modo en la sociedad judía anterior a la caída de Jerusalén. Ni siquiera pretendo que esta concepción del poder político sea en absoluto coherente.

No son más que temas. Paradójicos, e incluso contradictorios. El cristianismo debió concederles una importancia considerable, tanto en la

Edad Media como en los tiempos modernos. De todas las sociedades de la historia, las nuestras –quiero decir, las que aparecieron al final de la Antigüedad en la vertiente occidental del continente europeo– han sido quizá las más agresivas y las más conquistadoras; han sido capaces de la violencia más exacerbada contra ellas mismas, así como contra otras. Inventaron un gran número de formas políticas distintas. En varias ocasiones modificaron en profundidad sus estructuras jurídicas. No hay que olvidar que fueron las únicas en desarrollar una extraña tecnología de poder cuyo objeto era la inmensa mayoría de los hombres agrupados en un rebaño con un puñado de pastores. De esta manera, establecían entre los hombres una serie de relaciones complejas, continuas y paradójicas.

Sin duda se trata de algo singular en el curso de la historia. El desarrollo de la “tecnología pastoral” en la gestión de los hombres trastornó profundamente las estructuras de la sociedad antigua.

Con el fin de explicar mejor la importancia de esta ruptura, quisiera volver brevemente sobre lo que he dicho de los griegos. Adivino las objeciones que se me pueden dirigir.

Una de ellas es que los poemas homéricos emplean la metáfora pastoral para designar a los reyes. En la *Ilíada* y en la *Odisea,* la expresión aparece más de una vez. Designa a los jefes y subraya la magnitud de su poder. Además, se trata de un título ritual, frecuente incluso en la literatura indoeuropea tardía. En *Beowulf,* el rey es considerado todavía como un pastor. Pero el hecho de que se vuelva a encontrar el mismo título en los poemas épicos arcaicos, como por ejemplo en los textos asirios, no tiene nada de sorprendente.

El problema se plantea más bien en lo que se refiere al pensamiento griego. Existe al menos una categoría de textos que incluyen referencias a los modelos pastorales: son los textos pitagóricos. La metáfora del pastor aparece en los *Fragmentos* de Arquitas, citados por Estobeo. La palabra . (*nomos*: la ley) está relacionada con . (*meuse:* pastor): el pastor reparte, la ley asigna. Y Zeus es llamado y (*nomios* y *memeios*) porque cuida del alimento de sus ovejas. Y por fin, el magistrado ha de ser (*philasntropos),* es decir desprovisto de egoísmo. Debe mostrarse lleno de celo y de solicitud como un pastor.

Grube, el editor alemán de los *Fragmentos* de Arquitas, sostiene que esto revela una influencia hebraica única en la literatura griega. Otros comentaristas, como Delatte, afirman que la comparación entre los dioses, los magistrados y los pastores era frecuente en Grecia. Por consiguiente, es inútil insistir en ello.

Me limitaré a la literatura política. Los resultados de la investigación son claros: la metáfora política del pastor no aparece ni en Isócrates, ni en Demóstenes, ni en Aristóteles. Ello resulta bastante sorprendente si se piensa que, en su *Areopagítico,* Isócrates insiste sobre los deberes del magistrado: subraya con fuerza que debe mostrarse abnegado y preocuparse de los jóvenes. Y sin embargo no existe la más mínima alusión a la imagen del pastor.

Por el contrario, Platón habla a menudo del magistradopastor. Menciona la idea en el *Critias, La república y* las *Leyes.* La discute a fondo en *El*

político. En la primera obra el tema del pastor es bastante secundario. A veces, se evocan esos días felices en los que la humanidad se hallaba directamente gobernada por los dioses y pacía en pastos abundantes *(Critias).* Otras se insiste en la necesaria virtud del magistrado, por oposición al vicio de Trasímaco *(La república).* Por último, el problema radica a veces en definir el papel de los magistrados subalternos: en realidad, igual que a los perros policía, sólo les queda obedecer a “quienes se encuentran en lo alto de la jerarquía” *(Leyes).*

Pero en *El político* el poder pastoral es el problema central, objeto de largas discusiones. ¿Puede definirse como una especie de pastor a aquel que en la ciudad toma las decisiones y manda?

El análisis de Platón es conocido. Para resolver esta pregunta utiliza el método de la división. Traza una diferencia entre el hombre que transmite órdenes a las cosas inanimadas (por ejemplo el arquitecto), y el hombre que da órdenes a animales; distingue entre el que da órdenes a animales aislados (a una yunta de bueyes, por ejemplo) y el que da órdenes a rebaños, y por fin, entre el que da órdenes a rebaños animales y el que da órdenes a rebaños humanos. Aquí encontramos al jefe político: un pastor de hombres.

Pero esta primera división resulta poco satisfactoria. Conviene desarrollarla más. El método de oponer *hombres* a todos los demás animales no es bueno. Y así el diálogo vuelve a empezar otra vez y establece una serie de distinciones: entre los animales salvajes y los domésticos, los que viven en el agua y los que viven en la tierra, los que tienen cuernos y los que no los tienen, los de pezuña partida y los de pezuña entera, los que pueden reproducirse mediante el cruce y los que no. El diálogo se pierde en divisiones interminables.

¿Qué muestra entonces el desarrollo inicial del diálogo y su consiguiente fracaso? Que el método de la división no prueba nada cuando no se aplica correctamente. Demuestra también que la idea de analizar el poder político en términos de relación entre un pastor y sus animales debió ser en aquella época bastante controvertida. Se trata, en efecto, de la primera hipótesis que se presenta al espíritu de los interlocutores cuando intentan descubrir la esencia de lo político. ¿Acaso era entonces un lugar común? ¿O estaba Platón discutiendo más bien un tema pitagórico? La ausencia de la metáfora pastoral en los demás temas políticos contemporáneos parece abogar a favor de la segunda hipótesis. Pero probablemente podemos dejar la discusión abierta.

Mi investigación personal tiene por objeto la manera en que Platón aborda este tema en el resto del diálogo. Lo hace primero mediante argumentos metodológicos, y a continuación invocando el famoso mito del mundo que gira en torno de su eje.

Los argumentos metodológicos son extremadamente interesantes. No es decidiendo cuáles son las especies que forman parte de un rebaño sino analizando lo que hace un pastor como se puede decidir si el rey es o no una especie de pastor.

¿Qué es lo que caracteriza su tarea? En primer lugar, el pastor se encuentra solo a la cabeza de su rebaño. En segundo lugar, su trabajo consiste en proporcionar alimento a sus ovejas, en cuidarlas cuando están

enfermas, en tocar música para agruparlas y guiarlas, en organizar su reproducción con el fin de obtener la mejor descendencia. Encontramos así claramente los temas típicos de la metáfora pastoral presentes en los textos orientales.

¿Cuál es, entonces, respecto de todo esto, la tarea del rey? Se halla solo, como el pastor, a la cabeza de la ciudad. Pero ¿quién proporciona a la humanidad su alimento? ¿El rey? No. El labrador, el panadero. ¿Quién se ocupa de los hombres cuando están enfermos? ¿El rey? No. El médico. ¿Y quién los guía con la música? El titiritero y no el rey. Siendo así, muchos ciudadanos podrían reivindicar con suficiente legitimidad el título de "pastores de hombres". El político, como pastor del rebaño humano, cuenta con numerosos rivales. En consecuencia, si queremos descubrir lo que es real y esencialmente el político, deberemos apartarlo "de la multitud que lo rodea" y demostrar así por qué no es un pastor.

Platón recurre, pues, al mito del mundo que gira en torno de su eje en dos movimientos sucesivos y de sentido contrario.

En una primera fase, cada especie animal pertenece al rebaño conducido por un Genio-Pastor. El rebaño humano se hallaba conducido por la propia divinidad. Disponía con toda profusión de los frutos de la tierra, no necesitaba refugio alguno, y después de la muerte los hombres resucitaban. Una frase capital añade: "Al tener a la divinidad por pastor, los hombres no necesitaban constitución política".

En una segunda fase, el mundo giró hacia la dirección opuesta. Los dioses dejaron de ser los pastores de los hombres y éstos se encontraron abandonados a sí mismos. Pues les había sido dado el fuego. ¿Cuál sería entonces el papel del político? ¿Se convertiría *él* en pastor y ocuparía el lugar de la divinidad? De ninguna manera. A partir de ahora, su papel consistiría en tejer una sólida red para la ciudad. Ser un hombre político no iba a querer decir alimentar, cuidar y velar por el crecimiento de la descendencia, sino asociar: asociar diferentes virtudes, asociar temperamentos contrarios (fogosos o moderados), utilizando la "lanzadera" de la opinión pública. El arte real de gobernar consistía en reunir a los seres vivos "en una comunidad que reposara sobre la concordia y la amistad", y en tejer así "el más maravilloso de todos los tejidos". Toda la población, "esclavos y hombres libres envueltos en sus pliegues".

El político parece representar la más sistemática reflexión de la Antigüedad clásica sobre el tema del pastorado, que tanta importancia adquiriría en el Occidente cristiano. El hecho de que discutamos sobre ello parece demostrar que el tema, de origen oriental quizás, era lo suficientemente importante en tiempos de Platón como para merecer una discusión, pero queremos insistir en su dimensión, ya en aquel momento objeto de controversias.

Controversias que, por otra parte, no fueron absolutas. Platón admitió que el médico, el campesino, el titiritero y el pedagogo actuaran como pastores. Pero en cambio les prohibía que se mezclaran en actividades políticas. Lo dice explícitamente: ¿cómo podría el político encontrar tiempo para ir a ver a cada uno en particular, darle de comer, ofrecerle conciertos y curarlo, en caso de enfermedad? Solamente un Dios de la Edad de Oro podría actuar

así, o incluso, al igual que un médico o un pedagogo, ser responsable de la vida y del desarrollo de un pequeño número de individuos. Pero situados entre los dos –los dioses y los pastores– los hombres que detentan el poder político no son pastores. Su tarea no consiste en salvaguardar la vida de un grupo de individuos. Consiste en formar y asegurar la unidad de la ciudad. Dicho en pocas palabras, el problema político es el de la relación entre lo uno y la multitud en el marco de la ciudad y de sus ciudadanos. El problema pastoral concierne a la vida de los individuos.

Todo esto puede parecer quizá muy lejano. Si insisto en estos textos antiguos es porque nos muestran que este problema –o más bien esta serie de problemas– se planteó desde muy pronto. Abarca la historia occidental en su totalidad, y es de la mayor importancia para la sociedad contemporánea. Tiene que ver con las relaciones entre el poder político que actúa en el seno del Estado, en cuanto marco jurídico de la unidad, y un poder que podríamos llamar "pastoral", cuya función es la de cuidar permanentemente de todos y cada uno, ayudarlos y mejorar su vida.

El famoso "problema del Estado providencia" no sólo no evidencia las necesidades o nuevas técnicas de gobierno del mundo actual, sino que debe ser reconocido por lo que es: una de las muy numerosas reapariciones del delicado ajuste entre el poder político, ejercido sobre sujetos civiles, y el poder pastoral, que se ejerce sobre individuos vivos.

Es evidente que no tengo la más mínima intención de volver a trazar la evolución del poder pastoral a través del cristianismo. Es fácil imaginar los inmensos problemas que esto plantearía: problemas doctrinales, como el del título de "buen pastor" dado a Cristo; problemas institucionales, como el de la organización parroquial, o el reparto de responsabilidades pastorales entre sacerdotes y obispos...

Mi único propósito es el de aclarar dos o tres aspectos que considero importantes en la evolución del pastorado, es decir, en la tecnología del poder.

1. En primer lugar, en relación con la responsabilidad. Hemos visto que el pastor debía asumir la responsabilidad del destino del rebaño en su totalidad y de cada oveja en particular. En la concepción cristiana, el pastor debe poder dar cuenta, no sólo de cada una de las ovejas, sino de todas sus acciones, de todo el bien o el mal que son capaces de hacer, de todo lo que les ocurre.

Además, entre cada oveja y su pastor, el cristianismo concibe un intercambio y una circulación complejas de pecados y de méritos. El pecado de la oveja es también imputable al pastor. Deberá responder de él el día del juicio final. Y, a la inversa, al ayudar a su rebaño a encontrar la salvación, el pastor encontrará también la suya. Pero salvando a las ovejas corre el riesgo de perderse; si quiere salvarse a sí mismo debe correr el riesgo de perderse para los demás. Si se pierde el rebaño se verá expuesto a los mayores peligros. Pero dejemos estas paradojas a un lado. Mi meta consistía únicamente en señalar la fuerza de los lazos morales que asocian al pastor con cada miembro de su tribu. Y, sobre todo, quería recordar con fuerza que

estos lazos no se referían solamente a la vida de los individuos, sino también a los más mínimos detalles de sus actos.

2. La segunda modificación importante tiene que ver con el problema de la obediencia. En la concepción hebraica, al ser Dios un pastor, el rebaño que lo sigue se somete a su voluntad y a su ley.

Por su parte, el cristianismo concibe la relación entre el pastor y sus ovejas como una relación de dependencia individual y completa. Éste es, seguramente, uno de los puntos en los que el pastorado cristiano diverge radicalmente del pensamiento griego. Si un griego tenía que obedecer, lo hacía porque era la ley o la voluntad de la ciudad. Si surgía el caso de que obedeciera a la voluntad de algún particular (médico, orador o pedagogo), era porque esta persona había logrado persuadirlo racionalmente. Y esto con una finalidad estrictamente determinada: curarse, adquirir una competencia, llevar a cabo la mejor elección.

En el cristianismo, el lazo con el pastor es un lazo individual, un lazo de sumisión personal. Su voluntad se cumple no por ser conforme a la ley, ni tampoco en la medida en que se ajuste a ella, sino principalmente por ser su *voluntad.* En las *Instituciones de los cenobitas,* de Casiano, se encuentran multitud de anécdotas edificantes en las cuales el monje halla su salvación ejecutando las órdenes más absurdas de su superior. La obediencia es una virtud. Lo cual significa que no es, como para los griegos, un medio provisional para alcanzar un fin, sino más bien un fin en sí. Es un estado permanente; las ovejas deben someterse permanentemente a sus pastores: *subditi.* Como dice san Benito, los monjes no viven según su libre albedrío, su voto es el de someterse a la autoridad de un abad: *ambulantes alieno judicio et imperio.* El cristianismo griego llamaba (*apatheia*) a este estado de obediencia. La evolución del sentido de esta palabra es significativa. En la filosofía griega ajpavqeia designa el imperio que el individuo ejerce sobre sus pasiones, gracias al ejercicio de la razón. En el pensamiento cristiano, el (*pathos*) es la voluntad ejercida sobre uno mismo, y para sí mismo. La nos libera de tal obstinación.

3. El pastorado cristiano supone una forma de conocimiento particular entre el pastor y cada una de las ovejas. Este conocimiento es particular. Individualiza. No basta con saber en qué estado se encuentra el rebaño. Hace falta conocer cómo se encuentra cada oveja. Este tema ya existía antes del pastorado cristiano, pero se amplificó considerablemente en tres sentidos diferentes: el pastor debe estar informado de las necesidades materiales de cada miembro del grupo y satisfacerlas cuando se hace necesario. Debe saber lo que ocurre, y lo que hace cada uno de ellos –sus pecados públicos– y, lo último pero no por ello menos importante, debe saber lo que sucede en el alma de cada uno, conocer sus pecados secretos, su progresión en la vía de la santidad.

Con el fin de asegurar este conocimiento individual, el cristianismo se apropió de dos instrumentos esenciales que funcionaban en el mundo

helénico: el examen de conciencia y la dirección de conciencia. Los recogió pero sin alterarlos considerablemente.

Se sabe que el examen de conciencia estaba extendido entre los pitagóricos, los estoicos y los epicúreos, que veían en él una forma de contabilizar cada día el mal y el bien realizados respecto de los deberes de cada uno. Así, cada cual podía medir su progreso en la vía de la perfección, por ejemplo, el dominio de uno mismo y el imperio ejercido sobre las propias pasiones. La dirección de conciencia también predominaba en ciertos ambientes cultos, pero tomaba entonces la forma de consejos dados –a veces retribuidos– en circunstancias particularmente difíciles: en la aflicción o cuando se sufría una racha de mala suerte.

El pastorado cristiano asociaba estrechamente estas dos prácticas. La dirección de conciencia constituía un lazo permanente: la oveja no se dejaba conducir con el único fin de atravesar victoriosamente algún paso difícil, se dejaba conducir a cada instante. Ser guiado constituía un estado, y uno estaba fatalmente perdido si intentaba escapar. La eterna cantinela reza de la siguiente manera: quien no soporta ningún consejo se marchita como una hoja muerta. En cuanto al examen de conciencia, su propósito no era cultivar la conciencia de uno mismo, sino permitir que se abriera por completo a su director para revelarle las profundidades del alma.

Existen numerosos textos ascéticos y monásticos del siglo I que versan sobre el lazo entre la dirección y el examen de conciencia, y muestran hasta qué punto estas técnicas eran capitales para el cristianismo y cuál era ya su grado de complejidad. Lo que yo quisiera subrayar es que traducen la aparición de un fenómeno muy extraño en la civilización grecorromana, esto es, la organización de un lazo entre la obediencia total, el conocimiento de uno mismo y la confesión a otra persona.

4. Hay otra transformación, la más importante quizá. Todas estas técnicas cristianas de examen, de confesión, de dirección de conciencia y de obediencia tienen una finalidad: conseguir que los individuos lleven a cabo su propia “mortificación” en este mundo. La mortificación no es la muerte, claro está, pero es una renuncia al mundo y a uno mismo: una especie de muerte diaria. Una muerte que, en teoría, proporciona la vida en el otro mundo. No es la primera vez que nos encontramos con el tema pastoral asociado con la muerte, pero su sentido es diferente al de la idea griega del poder político. No se trata de un sacrificio para la ciudad: la mortificación cristiana es una forma de relación con uno mismo. Es un elemento, una parte integrante de la identidad cristiana.

Podemos decir que el pastorado cristiano ha introducido un juego que ni los griegos ni los hebreos imaginaron. Un juego extraño cuyos elementos son la vida, la muerte, la verdad, la obediencia, los individuos, la identidad; un juego que parece no tener ninguna relación con el de la ciudad, que sobrevive a través del sacrificio de los ciudadanos. Nuestras sociedades han demostrado ser realmente demoníacas en el sentido de que unieron estos dos juegos –el de la ciudad y el ciudadano, y el del pastor y el rebaño– en eso que llamamos los Estados modernos.

Como se habrán dado cuenta, lo que he intentado hacer esta tarde no es resolver un problema, sino sugerir una forma de abordar un problema. El problema es semejante a aquellos sobre los cuales he estado trabajando desde mi primer libro sobre la locura y la enfermedad mental. Como ya les dije anteriormente, este problema se ocupa de las relaciones entre experiencias (como la locura, la enfermedad, la transgresión de leyes, la sexualidad y la identidad), saberes (como la psiquiatría, la medicina, la criminología, la sexología y la psicología) y el poder (como el poder que se ejerce en las instituciones psiquiátricas y penales, así como en las demás instituciones que tratan del control individual).

Nuestra sociedad ha desarrollado un sistema de saber muy complejo y las estructuras de poder más sofisticadas: ¿en qué nos ha convertido este tipo de conocimiento, este tipo de poder? ¿De qué manera se encuentran relacionadas esas experiencias fundamentales de la locura, el sufrimiento, la muerte, el crimen, el deseo, la individualidad? Estoy convencido de que jamás hallaré la respuesta, pero esto no significa que debamos renunciar a plantear la pregunta.

II

He intentado mostrar cómo el cristianismo primitivo configuró la idea de una influencia pastoral que se ejerce continuamente sobre los individuos a través de la demostración de su verdad particular. Y he intentado mostrar hasta qué punto esta idea del poder pastoral era ajena al pensamiento griego, a pesar de un cierto número de imitaciones tales como el examen de conciencia práctico y la dirección de conciencia.

Ahora me gustaría, efectuando un salto de varios siglos, describir otro episodio que ha resultado en sí mismo particularmente importante en la historia de este gobierno de los individuos por su propia verdad.

Este ejemplo se refiere a la formación del Estado en el sentido moderno del término. Si establezco esta conexión histórica no es, evidentemente, para sugerir que el aspecto pastoral del poder desapareció durante el curso de los diez grandes siglos de la Europa cristiana, católica y romana, pero me parece que, contrariamente a lo que era de esperar, este período no fue el del pastorado triunfante. Ello se debe a distintas razones. Algunas son de naturaleza económica: el pastorado de las almas es una experiencia típicamente urbana, difícilmente conciliable con la pobreza y la economía rural extensiva de comienzos de la Edad Media. Las demás razones son de naturaleza cultural: el pastorado es una técnica complicada que requiere un cierto nivel de cultura, tanto por parte del pastor como por parte del rebaño. Otras razones se refieren a la estructura sociopolítica. El feudalismo desarrolló entre los individuos un tejido de lazos personales de un tipo muy distinto al del pastorado.

No es que pretenda afirmar que la idea de un gobierno pastoral de los hombres desapareciera por completo de la Iglesia medieval. En realidad, permaneció durante este período y hasta puede decirse que tuvo gran vitalidad. Dos series de hechos tienden a demostrarlo. En primer lugar, las reformas que habían sido llevadas a cabo en el seno de la Iglesia, en particular en las órdenes monásticas –las diferentes reformas tenían lugar, sucesivamente, en el interior de los monasterios existentes–, tenían por finalidad restablecer el rigor del orden pastoral entre los monjes. En cuanto a las órdenes de nueva creación, dominicos y franciscanos, se propusieron, sobre todo, efectuar un trabajo pastoral entre los fieles. En el curso de sus crisis sucesivas, la Iglesia intentó continuamente recobrar sus funciones pastorales. Pero hay más. A lo largo de toda la Edad Media se asiste, en la propia población, al desarrollo de una larga serie de luchas cuyo precio era el poder pastoral. Los que critican a la Iglesia por incumplir sus obligaciones rechazan su estructura jerárquica y buscan formas más o menos espontáneas de comunidad, en la que el rebaño pueda encontrar al pastor que necesita. Esta búsqueda de una expresión pastoral reviste numerosos aspectos: a veces, como en el caso de los valdenses, provocó luchas de una terrible violencia; en otras ocasiones fue pacífica, como sucedió con la comunidad de los Frères de la Vie. A veces suscitó movimientos de una amplitud muy extensa como los husitas, otras fermentó en grupos limitados como el de los Amis de Dieu de l'Oberland. Podía suceder que estos movimientos estuvieran próximos a la herejía, como en el caso de los begardos, o que fueran movimientos ortodoxos rebeldes que se agitaban en el seno mismo de la Iglesia (como en el caso de los oratorianos de Italia, en el siglo XV).

Evoco todo esto de manera muy alusiva con el único fin de insistir en que, si bien el pastorado no se instituyó como un gobierno efectivo y práctico de los hombres durante la Edad Media, sí fue una preocupación permanente y el objeto de luchas incesantes. A lo largo de todo este período se manifestó un deseo intenso de establecer relaciones pastorales entre los hombres y esta aspiración afectó tanto a la corriente mística como a los grandes sueños milenaristas.

Es evidente que mi intención no es tratar aquí el problema de la formación de los Estados. Ni tampoco explorar los diferentes procesos económicos, sociales y políticos de donde proceden. Mi pretensión tampoco es la de analizar los diferentes mecanismos e instituciones que utilizan los Estados para asegurar su permanencia. Me gustaría solamente proponer algunas indicaciones fragmentarias sobre algo que se encuentra a mitad de camino entre el Estado, como tipo de organización política, y sus mecanismos, a saber, el tipo de racionalidad implicada en el ejercicio del poder del Estado.

Ya lo he mencionado en mi primera conferencia. Más que preguntarse si las aberraciones del poder del Estado son debidas a excesos de racionalismo o de irracionalismo, me parece que sería más correcto ceñirse al tipo específico de racionalidad política producida por el Estado.

Después de todo, y por lo menos a ese respecto, las prácticas políticas se parecen a las científicas: no se aplica "la razón en general", sino siempre un tipo muy específico de racionalidad.

Llama la atención el hecho de que la racionalidad del poder del Estado siempre fuera reflexiva y perfectamente consciente de su singularidad. No estaba encerrada en prácticas espontáneas y ciegas, ni tampoco fue descubierta por ningún tipo de análisis retrospectivo. Se formuló, particularmente, en los cuerpos de doctrina: *la razón de Estado y la teoría de la policía.* Sé que estas dos expresiones adquirieron enseguida un sentido

estrecho y peyorativo. Pero, durante los aproximadamente ciento cincuenta o doscientos años durante los cuales se formaron los Estados modernos, su sentido era mucho más amplio que el de hoy en día.

La doctrina de la razón de Estado intentaba definir en qué medida los principios y los métodos del gobierno estatal diferían, por ejemplo, de la manera en que Dios gobernaba el mundo, el padre su familia o un superior su comunidad.

En cuanto a la doctrina de la policía, define la naturaleza de los objetos de actividad racional del Estado, define la naturaleza de los objetivos que persigue y la forma general de los instrumentos que emplea.

Es, pues, de este sistema de racionalidad del que quisiera hablar ahora. Pero hay que comenzar por dos preliminares: 1) habiendo publicado Meinecke uno de los libros más importantes sobre la razón de Estado, hablaré, esencialmente, de la teoría de la policía; 2) Alemania e Italia se enfrentaron a las mayores dificultades para constituirse en Estados, y son los dos países que produjeron el mayor número de reflexiones sobre la razón de Estado y la policía. Remitiré con frecuencia a textos italianos y alemanes.

Comencemos con la *razón de Estado.* He aquí algunas definiciones:

BOTERO: "El conocimiento perfecto de los medios a través de los cuales los Estados se forman, se refuerzan, permanecen y crecen".

PALAZZO *(Discurso sobre el gobierno y la verdadera razón de Estado,* 1606): "Un método o arte nos permite descubrir cómo hacer reinar el orden y la paz en el seno de la República".

CHEMNITZ *(De ratione Status,* 1647): "Cierta consideración política necesaria para todos los asuntos públicos, los consejos y los proyectos, cuya única meta es la preservación, la expansión y la felicidad del Estado, para lo cual se emplean los métodos más rápidos y cómodos".

Me detendré a considerar algunos rasgos comunes de estas definiciones.

1. La razón de Estado se considera como un "arte", esto es, una técnica en conformidad con ciertas reglas. Estas reglas no pertenecen, simplemente, a las costumbres o a las tradiciones, sino también al conocimiento: al conocimiento racional. Hoy en día, la expresión *razón de Estado* evoca "arbitrariedad" o "violencia". Pero en aquella época se entendía por ello una racionalidad propia del arte de gobernar los Estados.

2. ¿De dónde infiere este arte específico de gobernar su razón de ser? La respuesta a esta pregunta provoca el escándalo del naciente pensamiento político. Y, sin embargo, es muy sencilla: el arte de gobernar es racional si la reflexión lo lleva a observar la naturaleza de lo que es gobernado, en este caso el *Estado.*

Ahora bien, proferir semejante banalidad significa romper con una tradición a la vez cristiana y judicial, una tradición que sostenía que el gobierno era esencialmente justo. Representaba todo un sistema de leyes: leyes humanas, ley natural, ley divina.

Existe a este propósito un texto muy revelador de santo Tomás. Recuerda que "el arte debe, en su ámbito, imitar lo que la naturaleza realiza en el suyo"; solamente es razonable bajo esta condición. En el gobierno de su reino, el rey debe imitar el gobierno de la naturaleza por Dios, e incluso el gobierno del cuerpo por el alma. El rey debe fundar las ciudades exactamente igual que Dios creó el mundo, o como el alma dio forma al cuerpo. El rey también ha de conducir a los hombres hacia su finalidad, tal y como lo hace Dios con los seres naturales o el alma al dirigir el cuerpo. ¿Y cuál es la finalidad del hombre? ¿Lo que resulta bueno para el cuerpo? No. Porque entonces sólo necesitaría de un médico, no de un rey. ¿La riqueza? Tampoco, porque entonces bastaría con un administrador. ¿La verdad? Ni siquiera eso. Porque entonces sólo se necesitaría a un maestro. El hombre necesita de alguien capaz de abrirle el camino de la felicidad celeste a través de su conformidad, aquí en la tierra, con lo *honestum.*

Como vemos, el arte de gobernar tiene por modelo a Dios cuando impone sus leyes sobre sus criaturas. El modelo de gobierno racional propuesto por santo Tomás no es un modelo político, mientras que, bajo la denominación de "razón de Estado", los siglos XVI y XVII buscaron principios susceptibles de guiar en la práctica a un gobierno. Su interés no se centra ni en la naturaleza ni en sus leyes en general. Su interés se centra en lo que es el Estado, lo que son sus exigencias.

Y así es como podemos comprender el escándalo religioso que levantó este tipo de investigación. Explica por qué la razón de Estado fue asimilada al ateísmo. En Francia, particularmente, esta expresión, que nació en un contexto político, fue comúnmente asociada con el ateísmo.

3. La razón de Estado también se opone a otra tradición. En *El Príncipe,* el problema de Maquiavelo consiste en saber si es posible proteger contra enemigos, interiores o exteriores, una provincia o un territorio adquiridos por herencia o por conquista. Todo el análisis de Maquiavelo intenta definir aquello que asegura o refuerza el lazo entre el príncipe y el Estado, mientras que el problema planteado por la razón de Estado es el de la existencia misma y el de la de la naturaleza del Estado. Por este motivo los teóricos de la razón de Estado procuraron permanecer tan alejados de Maquiavelo como fuera posible; éste tenía mala reputación, y no podían considerar que su problema fuera el mismo que el de ellos. Por el contrario, quienes se oponían a la razón de Estado intentaron comprometer este nuevo arte de gobernar, denunciando en él la herencia de Maquiavelo. Pese a las confusas polémicas que se desarrollaron un siglo después de la redacción de *El Príncipe,* la *razón de Estado* supone, sin embargo, la emergencia de un tipo de racionalidad extremadamente –aunque sólo en parte– diferente de la de Maquiavelo.

La finalidad de semejante arte de gobernar consiste precisamente en no reforzar el poder que un príncipe puede ejercer sobre su dominio. Su finalidad consiste en reforzar el propio Estado. Éste es uno de los rasgos más característicos de todas las definiciones que los siglos XVI y XVII propusieron. El gobierno racional se resume, por decirlo de alguna manera, en lo siguiente: teniendo en cuenta la naturaleza del Estado, éste puede vencer a sus enemigos durante un período de tiempo indeterminado. Y solamente es capaz de hacerlo si aumenta su propia potencia. Y si sus

enemigos también lo hacen. El Estado cuya única preocupación fuera el mantenerse acabaría, sin duda, por caer en el desastre. Esta idea es de la mayor importancia y se halla ligada con una nueva perspectiva histórica. En definitiva, supone que los Estados son realidades que deben, necesariamente, resistir durante un período histórico de una duración indefinida, en una área geográfica en litigio.

4. Por último, podemos darnos cuenta de que la razón de Estado, en el sentido de un gobierno racional capaz de aumentar la potencia del Estado en consonancia con el mismo, presupone la constitución de cierto tipo de saber. El gobierno no es posible si la fuerza de Estado no es conocida, y de esta manera puede mantenerse. La capacidad del Estado y los medios para aumentarla deben ser conocidos, de la misma manera que la fuerza y la capacidad de los demás Estados. El Estado gobernado debe ser capaz de resistir a los demás. El gobierno no debe, pues, limitarse a aplicar exclusivamente los principios generales de la razón, de la sabiduría y de la prudencia. Un saber se hace necesario; un saber concreto, preciso y que se ajuste a la potencia del Estado. El arte de gobernar característico de la razón de Estado se encuentra íntimamente ligado con el desarrollo de lo que se ha llamado *estadística o aritmética* política, es decir, el conocimiento de las fuerzas respectivas de los diferentes Estados. Tal conocimiento era indispensable para el buen gobierno.

En resumen: la razón de Estado no es un arte de gobernar según leyes divinas, naturales o humanas. No necesita respetar el orden general del mundo. Se trata de un gobierno en consonancia con la potencia del Estado. Es un gobierno cuya meta consiste en aumentar esta potencia en un marco extensivo y competitivo.

Los autores del siglo XVI y XVII entienden, por lo tanto, por “policía” algo muy distinto a lo que nosotros entendemos. Merecería la pena estudiar por qué la mayoría de estos autores son italianos o alemanes, pero dejémoslo. Por “policía”, ellos no entienden una institución o un mecanismo funcionando en el seno del Estado, sino una técnica de gobierno propia de los Estados; dominios, técnicas, objetivos que requieren la intervención del Estado.

Con ánimo de ser claro y sencillo, ilustraré mi propósito con un texto que tiene que ver a la vez con la utopía y el proyecto. Es una de las primeras utopías –programas– para un Estado dotado de policía. Turquet de Mayenne la elaboró y la presentó en 1611 a los Estados generales de Holanda. En su libro *La ciencia en el gobierno de Luis XIV,* J. King llama la atención sobre la importancia de esta extraña obra, cuyo título, *De la monarquía aristodemocrática,* basta para demostrar qué es lo importante para su autor; no se trata tanto de escoger entre los distintos tipos de constitución como de combinarlas para un fin vital: el Estado. Turquet llama también al Estado Ciudad, República e incluso Policía.

He aquí la organización que propone Turquet. Cuatro grandes dignatarios secundan al rey. Uno está encargado de la justicia, el segundo del ejército, el tercero de la hacienda, es decir, de los impuestos y de los recursos del rey; el cuarto, de la *policía.* Parece que el papel de este dignatario fuera

esencialmente moral. Según Turquet, debía inculcar a la población “modestia, caridad, fidelidad, asiduidad, cooperación amistosa y honestidad”. Reconocemos aquí la idea tradicional: la virtud del sujeto asegura el buen funcionamiento del reino. Pero cuando se entra en detalles la perspectiva se vuelve diferente.

Turquet sugiere que se creen en cada provincia consejos encargados de mantener la ley y el orden. Habrá dos de ellos para vigilar a las personas y otros dos para vigilar los bienes. El primer consejo, el encargado de las personas, debía preocuparse de los aspectos positivos, activos y productivos de la vida. O dicho de otra manera, se ocuparía de la educación, determinaría los gustos y las aptitudes de cada uno y escogería las ocupaciones útiles de cada cual: toda persona de más de veinticinco años debía estar inscrita en un registro en el que se indicaba su profesión. Los que no se hallaran empleados de una forma útil eran considerados como la escoria de la sociedad.

El segundo consejo debía ocuparse de los aspectos negativos de la vida: de los pobres (viudas, huérfanos, ancianos) que necesitaran ayuda, de las personas sin empleo, de aquellos cuyas actividades exigían una ayuda pecuniaria (no se les podía cobrar interés), pero también de la salud pública (enfermedades, epidemias) y de accidentes, tales como los incendios o las inundaciones.

Uno de los consejos encargados de los bienes debía especializarse en las mercancías y productos manufacturados. Debía indicar qué había que producir, y cuál era la forma de hacerlo, pero igualmente tenía que controlar los mercados y el comercio. El cuarto consejo vigilaría la “hacienda”, es decir el territorio y el espacio, controlaría los bienes privados, las herencias y las ventas, reformaría los derechos señoriales y se ocuparía de las carreteras, de los ríos, de los edificios públicos y de los bosques.

En buena medida, este texto se asemeja a las utopías políticas tan frecuentes de la época. Pero también es contemporáneo de las grandes discusiones teóricas sobre la razón de Estado y la organización administrativa de las monarquías. Es altamente representativo de lo que debieron ser, en el espíritu de la época, las tareas de un Estado gobernado según la tradición.

¿Qué es lo que demuestra?

1. La “policía” aparece como una administración que dirige el Estado, junto con la justicia, el ejército y la hacienda. Es verdad. Sin embargo, abarca todo lo demás. Como explica Turquet, extiende sus actividades a todas las situaciones, a todo lo que los hombres realizan o emprenden. Su ámbito abarca la justicia, la finanza y el ejército.

2. La policía lo abarca todo. Pero desde un punto de vista muy singular. Los hombres y las cosas son contemplados desde sus relaciones: la coexistencia de los hombres en un territorio, sus relaciones de propiedad, lo que producen, lo que se intercambia sobre el mercado. También se interesa por la forma en que viven, por las enfermedades y los accidentes a los que se exponen. Lo que la policía vigila es al hombre en cuanto activo, vivo y

productivo. Turquet emplea una expresión muy notable: "El hombre es el verdadero objeto de la policía".

3. Bien podría calificarse de totalitaria semejante intervención en las actividades humanas. ¿Qué fines se persiguen? Se dividen en dos categorías. En primer lugar, la policía tiene que ver con todo lo que constituye la ornamentación, la forma y el esplendor de una ciudad. El esplendor no tiene únicamente que ver con la belleza de un Estado organizado a la perfección, sino también con su potencia y su vigor. Así, la policía asegura el vigor del Estado y lo coloca en primer plano. En segundo lugar, el otro objetivo de la policía es el de desarrollar las relaciones de trabajo y de comercio entre los hombres, así como la ayuda y la asistencia mutuas. Aquí también, la palabra que emplea Turquet es importante: la policía debe asegurar la "comunicación" entre los hombres, en el sentido amplio de la palabra. Pues de otra forma los hombres no podrían vivir, o su vida sería precaria y miserable, y se encontraría perpetuamente amenazada.

Podemos reconocer aquí, me parece, una idea que es importante. En cuanto forma de intervención racional que ejerce un poder político sobre los hombres, el papel de la policía consiste en proporcionarles un poco más de vida, y, al hacerlo, proporcionar al Estado, también, un poco más de fuerza. Esto se realiza por el control de la "comunicación", es decir, de las actividades comunes de los individuos (trabajo, producción, intercambio, comodidades).

Ustedes objetarán: pero si se trata sólo de la utopía de algún oscuro autor. ¡No puede inferir de ella consecuencias que sean significativas! Pero yo, por mi parte, afirmo que el libro de Turquet no es más que un ejemplo de una inmensa literatura que circulaba en la mayoría de los países europeos de aquella época. El hecho de que sea excesivamente simple y, sin embargo, muy detallado evidencia con la mayor claridad características que no se podían reconocer en todas partes. Me gustaría sostener, ante todo, que estas ideas no nacieron abortadas. Se difundieron a lo largo de los siglos XVII y XVIII, o bien en forma de políticas concretas (como el cameralismo o el mercantilismo), o bien en cuanto materias de enseñanza (la *Polizzeiwissenschaft* alemana; no olvidemos que con este título se enseñó en Alemania la ciencia de la administración).

Éstas son las dos perspectivas que quisiera, no estudiar, pero sí al menos sugerir. Empezaré por referirme a un compendio administrativo francés, y a continuación a un manual alemán.

1. Cualquier historiador conoce el *Compendium* de Delamare. A comienzos del siglo XVIII, este historiador emprendió la compilación de reglamentos de policía de todo el reino. Se trata de una fuente inagotable de informaciones del mayor interés. Mi propósito aquí radica en mostrar la concepción general de la policía que indujo a

Delamare a formular semejante cantidad de reglas y de reglamentos. Delamare explica que existen once cosas que la policía debe controlar dentro del Estado: 1) la religión, 2) la moralidad, 3) la salud, 4) los abastecimientos,

5) las carreteras, los canales y puertos, y los edificios públicos, 6) la seguridad pública, 7) las artes liberales (a grandes rasgos, las artes y las ciencias), 8) el comercio, 9) las fábricas, 10) la servidumbre y los labradores, y 11) los pobres.

La misma clasificación caracteriza todos los tratados relativos a la policía. Igual que en el programa utópico de Turquet, con excepción del ejército, de la justicia en un sentido estricto y de los impuestos directos, la policía vigila aparentemente todo. Se puede decir lo mismo con otras palabras: el poder real se afirmó contra el feudalismo gracias al apoyo de una fuerza armada, así como al desarrollo de un sistema judicial y al establecimiento de un sistema fiscal. Así es como se ejercía tradicionalmente el poder real. Ahora bien, el término de "policía" designa el conjunto que cubre el nuevo ámbito en el cual el poder político y administrativo centralizados pueden intervenir.

Pero ¿cuál es entonces la lógica que funciona detrás de la intervención en los ritos culturales, las técnicas de producción en pequeña escala, la vida intelectual y la red de carreteras?

La respuesta de Delamare parece un poco dubitativa. Comienza diciendo que la policía vela por todo lo que se refiere a la *"felicidad"* de los hombres, y añade: la policía vela por todo lo que regula la *"sociedad"* (las relaciones sociales) que prevalece entre los hombres. De pronto, también afirma que la policía vela sobre lo que está *vivo.* Ésta es la definición sobre la cual me voy a detener. Es la más original y aclara las otras dos; incluso el propio Delamare insiste en ello. He aquí cuáles son sus observaciones sobre los once objetos de la policía. La policía se ocupa de la religión, evidentemente no desde el punto de vista de la verdadera dogmática, sino desde el punto de vista de la calidad moral de la vida. Al velar sobre la salud y los abastecimientos, se preocupa de la preservación de la vida; tratándose del comercio, de las fábricas, de los obreros, de los pobres y del orden público, se ocupa de las comodidades de la vida. Al velar sobre el teatro, la literatura, los espectáculos, su objeto son los placeres de la vida. En pocas palabras, la vida es el objeto de la policía: lo indispensable, lo útil y lo superfluo. Es misión de la policía garantizar que la gente sobreviva, viva e incluso haga algo más que vivir.

Así enlazamos con el resto de las definiciones que propone Delamare: "El único objetivo de la policía es el de conducir al hombre a la mayor felicidad de la que pueda gozar en esta vida". De nuevo, la policía vela sobre las ventajas que ofrece exclusivamente la vida en sociedad.

2. Echemos ahora una ojeada a los manuales alemanes. Fueron utilizados un poco más tarde para enseñar la ciencia de la administración. Esta enseñanza se impartió en diversas universidades, en particular en Gotinga, y revistió una importancia muy grande para la Europa occidental. Ahí es donde se formaron los funcionarios prusianos, austríacos y rusos, los que llevaron a cabo las reformas de José II y de Catalina la Grande. Algunos franceses, sobre todo en los círculos allegados a Napoleón, conocían muy bien las doctrinas de la *Polizzeiwissenschaft.*

¿Qué se encontraba en estos manuales?

En su *Liber de Politia,* Huhenthal distinguía las rúbricas siguientes: el número de ciudadanos, la religión y la moralidad, la salud, la alimentación, la seguridad de las personas y de las cosas (en particular respecto de los incendios y de las inundaciones), la administración de la justicia, los objetos de agrado y de placer de los ciudadanos (cómo alcanzarlos y cómo moderarlos). A continuación sigue una serie de capítulos sobre los ríos, los bosques, las minas, las salinas, la vivienda y, por fin, varios capítulos sobre los diferentes medios de adquirir bienes para la agricultura, la industria o el comercio.

En su *Compendio para la policía,* Wilebrand aborda sucesivamente la moralidad, las artes y oficios, la salud, la seguridad, y, por último, los edificios públicos y el urbanismo. Al menos en lo que respecta a los temas, no existe mucha diferencia con las afirmaciones de Delamare.

Pero el más importante de estos textos es el de Justi, *Elementos de policía.* El objetivo específico de la policía se define todavía como la vida en sociedad de individuos vivos. Von Justi organiza, sin embargo, su obra de forma un poco diferente. Comienza por estudiar lo que él llama los "bienes rurales del Estado", es decir, el territorio. Lo considera bajo dos aspectos: cómo está poblado (ciudad y campo), cómo son sus habitantes (número, crecimiento geográfico, salud, mortalidad, emigración). A continuación, von Justi analiza los "bienes y los efectos", es decir, las mercancías, los productos manufacturados, así como su circulación, que plantea problemas relacionados con su coste, crédito y curso. Finalmente, la última parte está dedicada a la conducta de los individuos: su moralidad, sus capacidades profesionales, su honradez y su respeto a la ley.

A mi modo de ver, la obra de Justi es una demostración mucho más elaborada de la evolución del problema de la policía que la "Introducción" de Delamare a su compendio de reglamentos. Esto se debe a cuatro razones.

En primer lugar, von Justi define en términos mucho más claros la paradoja central de la policía. La policía, explica, es lo que permite al Estado aumentar su poder y ejercer su fuerza en toda su amplitud. Por otro lado, la policía debe mantener a los ciudadanos felices, entendiendo por felicidad la supervivencia, la vida y una vida mejor. Define perfectamente lo que considera la finalidad del arte moderno de gobernar o de la racionalidad estatal: desarrollar estos elementos constitutivos de la vida de los individuos de tal modo que su desarrollo refuerce la potencia del Estado.

Acto seguido, von Justi establece una distinción entre esta tarea, que llama, igual que hacen sus contemporáneos, *Polizzei,* y la *Politik, die Politik. Die Politik* es fundamentalmente una tarea negativa. Consiste para el Estado en luchar contra los enemigos tanto del interior como del exterior. La *Polizzei,* por el contrario, es una tarea positiva: consiste en favorecer, a la vez, la vida de los ciudadanos y la potencia del Estado.

Y aquí radica un punto importante: von Justi insiste mucho más que Delamare en una noción que iba a volverse cada vez más importante durante el siglo XVIII: la población. La población se definía como un grupo de individuos vivos. Sus características eran las de todos los individuos que pertenecían a una misma especie, viviendo unos al lado de otros. (Se caracterizaban así por sus tasas de mortalidad y de fecundidad, estaban

sujetos a epidemias y a fenómenos de superpoblación, presentaban cierto tipo de reparto territorial.) Es cierto que Delamare empleaba el término "vida" para definir el objeto de la policía, pero no insistía en ello demasiado. A lo largo del siglo XVIII, y sobre todo en Alemania, vemos que lo que es definido como objeto de la policía es la población, es decir, un grupo de individuos que viven en un área determinada.

Y por fin, basta con leer a von Justi para darse cuenta de que no se trata solamente de una utopía, como sucedía con Turquet, ni de un compendio de reglamentos sistemáticamente clasificados. Von Justi pretende elaborar una *Polizzeiwissenschaft.* Su libro no es una simple lista de prescripciones. Es también un prisma a través del cual se puede observar el Estado, es decir, su territorio, riquezas, población, ciudades, etc. Von Justi asocia la "estadística" (la descripción de los Estados) con el arte de gobernar. La *Polizzeiwissenschaft* es a la vez un arte de gobernar y un método para analizar la población que vive en un territorio.

Tales consideraciones históricas deben parecer muy lejanas e inútiles respecto de nuestras preocupaciones actuales. No llegaré tan lejos como Hermann Hesse cuando afirma que solamente es fecunda "la referencia constante a la historia, al pasado, a la antigüedad". Pero la experiencia me ha enseñado que la historia de las diversas formas de racionalidad resulta a veces más efectiva para quebrantar nuestras certidumbres y nuestro dogmatismo que la crítica abstracta. Durante siglos, la religión no ha podido soportar que se narrara su propia historia. Hoy en día nuestras escuelas de racionalidad tampoco aprecian que se escriba su historia, lo cual es, sin duda, significativo.

Lo que he querido mostrar ha sido una línea de investigación. Éstos no son sino rudimentos de un estudio sobre el cual trabajo desde hace dos años. Se trata del análisis histórico de lo que, con una expresión obsoleta, podríamos llamar el arte de gobernar.

Este estudio se fundamentó en un cierto número de postulados básicos, que resumiré de la siguiente manera:

1. El poder no es una sustancia. Tampoco es un misterioso atributo cuyo origen habría que explorar. El poder no es más que un tipo particular de relaciones entre individuos. Y estas relaciones son específicas: dicho de otra manera, no tienen nada que ver con el intercambio, la producción y la comunicación, aunque estén asociadas entre ellas. El rasgo distintivo del poder es que algunos hombres pueden, más o menos, determinar por completo la conducta de otros hombres, pero jamás de manera exhaustiva o coercitiva. Un hombre encadenado y azotado se encuentra sometido a la fuerza que se ejerce sobre él. Pero no al poder. Pero si se consigue que hable, cuando su único recurso habría sido el de conseguir sujetar su lengua, prefiriendo la muerte, es que se lo ha obligado a comportarse de una cierta manera. Su libertad ha sido sometida al poder. Ha sido sometida al gobierno. Si un individuo es capaz de permanecer libre, por muy limitada que sea su libertad, el poder puede someterlo al gobierno. No hay poder sin que haya rechazo o rebelión en potencia.

2. En lo que respecta a las relaciones entre los hombres, existen innumerables factores que determinan el poder. Y, sin embargo, la racionalización no deja de proseguir su tarea y de revestir formas específicas. Difiere de la racionalización propia de los procesos económicos, y de las técnicas de producción y de comunicación; difiere también de la del discurso científico. El gobierno de los hombres por los hombres –ya forme grupos modestos o importantes, ya se trate del poder de los hombres sobre las mujeres, de los adultos sobre los niños, de una clase sobre otra, o de una burocracia sobre una población– supone cierta forma de racionalidad, y no de violencia instrumental.

3. En consecuencia, los que resisten o se rebelan contra una forma de poder no pueden satisfacerse con denunciar la violencia o criticar una institución. No basta con denunciar a razón en general. Lo que hace falta volver a poner en tela de juicio es la forma de racionalidad existente. La crítica al poder ejercido sobre los enfermos mentales o los locos no puede limitarse a las instituciones psiquiátricas; tampoco pueden satisfacerse con denunciar las prisiones, como instituciones totales, quienes cuestionan el poder de castigar. La cuestión es: ¿cómo se racionalizan semejantes relaciones de poder? Plantearla es la única manera de evitar que otras instituciones, con los mismos objetivos y los mismos efectos, ocupen su lugar.

Durante siglos, el Estado ha sido una de las formas de gobierno humano más notables, una de las más temibles también.

Resulta muy significativo que la crítica política haya reprochado al Estado el hecho de ser, simultáneamente, un factor de individualización y un principio totalitario. Basta con observar la racionalidad del Estado en cuanto surge, y comprobar cuál fue su primer proyecto de policía para comprender cómo, desde el principio, el Estado fue a la vez individualizante y totalitario. Oponerle el individuo y sus intereses es igual de dudoso que oponerle la comunidad y sus exigencias.

La racionalidad política se ha desarrollado e impuesto a lo largo de la historia de las sociedades occidentales. Primero se enraizó en la idea de un poder pastoral, y después en la de razón de Estado. La individualización y la totalización son efectos inevitables. La liberación no puede venir más que del ataque, no a uno o a otro de estos efectos, sino a las raíces mismas de la racionalidad política.

Traducción: Miguel Morey

ÍNDICE